
3 1761 07832366 4

# H. REUTERDAHLS TEOLOGISKA ÅSKÅDNING

# REUTERDAHLS TEOLOGISKA ÅSKÅDNING

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL

HANS STÄLLNING TILL SCHLEIERMACHER

---

AKADEMISK AFHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AF HÖGVÖRDIGA OCH VIDTBERÖMDA TEOLOGISKA FAKULTETEN I UPPSALA TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES Å LÄROSALEN N:O 5 FREDAGEN DEN 10 MAJ 1907 KL. 10 F. M.

AF

**GUSTAF AULÉN**

TEOL. LIC. OCH FIL. KAND., KALM.

Emanuel Hildebrand, Bp.




UPPSALA · W. SCHULTZ

c 1907

STOCKHOLM 1907
KUNGL. HOFBOKTRYCKERIET. IDUNS TRYCKERI-A.-B.

*Åt*

*min faders minne*

# Förord.

Sveriges andliga odlings historia under 1800-talet är till stor del okänd; framför allt gäller detta om teologiens historia, denna är så godt som alldeles outforskad. Det är gifvet, att en specialundersökning sådan som den här föreliggande måste blifva afsevärdt lidande häraf, i det att den bakgrund, mot hvilken teckningen bör ses, blir ytterst ofullständig.

Det har, såsom titeln visar, icke varit min afsikt att åstadkomma en Reuterdahlsbiografi — därtill är tiden f. ö. ännu ej inne, allrahelst så länge en så viktig källa som Reuterdahls egen utförliga själfbiografi (förvarad i Lunds universitetsbibliotek) ännu icke är tillgänglig. Det har icke heller varit min hufvudafsikt att skildra, hvad Reuterdahl uträttat genom sin teologiska verksamhet, utan att uppsöka och framställa den åskådning, som uppbar denna verksamhet. Jag har härvid sträfvat efter att göra min framställning tillförlitlig genom att i möjligast största utsträckning låta Reuterdahl tala med egna ord; citaten skulle varit ännu flera och utförligare, om utrymmet så tillåtit.

Till min lärare professor D. Nathan Söderblom uttalar jag ett vördsamt och varmt tack för den hjälp i mitt arbete, som jag fått af honom — först och främst genom hans föreläsningar öfver svensk teologi 1903—04 — samt vidare för den uppmuntran, hvilken han under arbetets fortgång varit vänlig gifva mig. — Till doc. E. Billing och kand. A Magnéli står jag i tacksamhetsskuld för värdefull hjälp vid korrektur-

läsningen. Därjämte ber jag få frambära min tacksamhet till de personer, genom hvilka tillfälle beredts mig att taga del af i privat ägo befintliga brefsamlingar, liksom ock till bibliotekstjänstemännen vid Uppsala och Lunds universitetsbibliotek samt Lunds landsarkiv.

Uppsala i april 1907.

*Gustaf Aulén.*

# Förteckning öfver använda källor och rådfrågad litteratur.

## I. Arbeten af Reuterdahl.

Här upptagas endast de af Reuterdahls arbeten, som direkt citerats eller omtalats. En åtminstone i det allra närmaste fullständig Reuterdahlsbibliografi finnes i Sundbergs minnesteckning öfver Reuterdahl i samlingen Lefnadsteckningar öfver K. Sv. Vet. Ak:ns efter år 1854 aflidna ledamöter, band 2, häfte 2, sid. 291—299.

Epigrammata Platonis, Graece et Suetice. 1817.

Dogmata Pauli apostoli. 1820.

Sacri Hebraeorum codicis loci, qui gentium Arabicarum mentionem faciunt, in examen vocati. 1821.

Observationes criticae in priora duo evangelii Lucae capita. 1823.

Ad sacri Hebraeorum codicis et alcorani locos, qui de consecratione prophetarum agunt, commentationes. 1824.

Profeterna, sadana de i gamla testamentet och alkoran föreställas. 1824.

Doctrinae biblicae de Spiritu Sancto lineamenta. 1825.

De fontibus historiae ecclesiasticae Eusebianae. 1826.

Om det theologiska studium med särskildt hänseende till Sverige. 1832.

Inledning till theologien. 1837.

Julläsning för barn. 1837, 1838.

Svenska kyrkans historia. 1838—1866.

Minnestal öfver professor G. R. Ahlman. 1838.

Själfbiografi, införd i inbjudningen till Reuterdahls installationsföreläsning. 1844.

Svenska kyrkans och skolans ifrågavarande angelägenheter. 1853.

Inträdestal [öfver C. F. af Wingård], hållet i Svenska Akademien; Sv. Ak:ns Handl. Del 26. 1853.

Till vördiga presterskapet i Lunds stift. 1855.

Predikningar och kyrkliga tal. Utgifna efter författarens död [af E. G. Bring]. 1878.

*I Theologisk Quartalskrift* (cit. Th. Q.)

Hvad är religion? 1828.

De nyare dogmatiska systemernas principer. 1829.

Kyrkans enhet och själfständighet. 1829.

Episteln till Titus. 1831.

Seminarium i Lund. Historisk öfversikt. 1831.

I hvad förhållande står presterskapet till upplysning och skola? 1832.

Underdånig berättelse till H. K. H. Sveriges och Norges kronprins angående de theologiska undervisnings- och pröfningsanstalterna i Tyskland och undervisningsväsendet i Preussen. 1836.

Handlingar rörande prestbristen i Lunds stift samt prestbildningen vid rikets academier. 1836.

Den griesbachska skolans och C. Lachmanns strid angående nya testamentets text. 1836.

Öfversigt öfver Sveriges theologiska litteratur under åren 1833—37. 1837.

Om nykterhet och nykterhetssällskaper såsom en religions- och tidsangelägenhet. 1838.

Om rörelse och stillastående i några af fäderneslandets vigtigare angelägenheter. 1839.

Den nyare theologiska journalistiken. 1839.

Om symbolikens begrepp. 1839.

Om religiös methodism. 1840.

Den evangeliska kyrkan och fornlutheranismen i Tyskland. 1840.

Pietismen, undersökt af nyare författare. 1840.

Sändebref till H:r Prosten J. J. Thomaeus och H:r Pastorsadjuncten J. Ternström. 1840.

Öfversigt af Sveriges theologiska litteratur under åren 1838—1840. 1840.

Homiletiska erinringar. 1841.

Pericopen om den otrogne gårdsfogden, Luc. 16: 1 ff. 1842.

Ett stort antal recensioner.

*I Studier, Kritiker och Notiser* (cit. St. Kr. Not.).

Ernst Moritz Arndt och hans tillgörande för den nyare Svenska historien. 1841.

Den omarbetade och på svenska utgifna Strauss. 1841.

Omdömena om religiositeten och moraliteten i Sverige. 1842.

Tro och Vetande. Anmärkningar i anledning af Morgonväkter: en trosbekännelse af Fredrika Bremer. 1842.
Tidens religiösa och dogmatiska ytterligheter. 1842.
Valda smärre skrifter af E. G. Geijer. 1843.
Granskning af den evangelisk-lutherska trosbekännelsens förnämsta lärostycken, af N. Ignell. 1843.
I anledning af hr Ignells replik. 1843.
Den närvarande tidens förhållande till christendomen och christendomens vetenskap, theologien. Inträdesföreläsning. 1844.
Recensioner.

*I Svensk Kyrkotidning* (cit. Sv. Kt.).

Sveriges kyrka med hänseende till utlandets. 1856. (anonymt.)
Om religiös dissens och förslaget till religionsfrihet i Sverige. 1857. (anonymt.)
Staten, religiös, christlig, bekännelsetrogen, likgiltig. 1859. (anonymt.)
Hvad innebär det hos oss mången gång hörda ordet, att man kan lära i öfverensstämmelse med Guds ord, och vara en god evangelisk christen, utan att erkänna Christus som Gud? 1862. (anonymt.)

*I Protocoll och handlingar rörande prestmötet i Upsala. 1859.*
Föredrag hvarmed prestmötet öppnades.
*I Protocoll och handlingar rörande prestmötet i Upsala. 1865.*
Föredrag hvarmed prestmötet öppnades.
Se vidare afdelningen arkivalier.

## II. Arkivalier o. dyl.

1) *Upsala universitetsbibliotek:*

Ur Reuterdahls manuskriptsamling: Dogmatiska föreläsningar, hållna 1842—1844. Två volymer.
Vetenskap och christendom.

2) *Lunds universitetsbibliotek.*

Bref från Reuterdahl till Es. Tegnér.

3) *Lunds universitet.*

Akademiska konsistoriets protokoll 1817—1852.
Teologiska fakultetens protokoll 1817—1852.
Anteckningar rörande Seminarium i Lund, började år 1821.

4) *Landsarkivet i Lund.*

Lunds Domkapitels protokoll 1828—52.

Lunds Domkapitels brottmålshandlingar. *1829—1843.*
Examensprotokoll vid Malmö skola 1803—1811.

5) *Köpenhamns Kongl. Bibliotek*

Bref från Reuterdahl till Ch. Molbech. Utdrag ur dessa finnas tryckta i Kyrkohistorisk Årsskrift 1905 sid. 180 ff; vidlyftigare utdrag i Historisk tidskrift för Skåneland, band 2, h. 4—5. 1905.

6) *I privat ägo.*

Bref från Reuterdahl till Carolina Winberg, J. H. Thomander och P. Genberg; bref från G. Nyblaeus till P. Genberg.

## III. Rådfrågad litteratur.

Här nedan upptagas endast de arbeten, till hvilka i afhandlingen direkta hänvisningar blifvit gjorda.


*Agardh,* C. A., Samlade skrifter. Lund 1863.
*Ahlman,* M. E., Theologiska skrifter. Lund 1841.
*Ahnfelt,* O., Ur mina minnen, Stockholm 1905.
*Ahnfelt,* P. G., Studentminnen, andra uppl., Stockholm 1882.
*Ahnfelt,* A., Tankar och löjen af Joh. Henr. Thomander. Stockholm 1876.
Allmänna kyrkomötets protokoll, 1903.
*Arfvidsson,* H. D., Den praktiska teologiens begrepp, indelning och betydelse. Göteborg 1897.
*Aulén,* G., Ett och annat från H. Reuterdahls Lundatid. (I Kyrkohistorisk Årsskrift 1905; cit. K. H. Å.).
*Billing,* G., Biskopen m. m. Ebbe Gustaf Bring. Lund 1886.
Biografiskt lexicon, svenskt.
*Cavallin,* S., Lunds stifts herdaminne I, 1854.
*Clemen,* C., Schleiermachers Glaubenslehre, Giessen 1905.
*Cornelius,* C., Svenska kyrkans historia efter reformationen. Upsala 1886—87.
*Dorner,* J. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1839.
*Ekedahl,* J., Molbech den äldre och Sverige. Lund 1906.
*Eklund,* J. A., Teologisk Encyklopedi. Upsala 1902.
*Eklund,* Pehr, Den teologiska vetenskapen. Stockholm 1885.
*Frank,* Fr. H. R. von, Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Dritte Aufl., Erlangen und Leipzig 1898.
— — System der christlichen Wahrheit, Erlangen 1878.

*Fries*, S. A., Läronorm och lärofrihet vid religionsundervisningen i den svenska evangeliskt-lutherska kyrkan. Upsala 1904.

*Genberg*, P. Inträdestal [öfver Reuterdahl] i Svenska Akademien 1872. Sv. Ak:ns Handlingar, del 47.

*Göransson*, N. J., Utkast till en undersökning af religionen med hänsyn till moralen. Sköfde 1899.

[*Hase*, K.] Hutterus Redividus. Öfvers. från 6:te tyska uppl., Helsingfors I 1846 II 1847.

*Herrmann*, W., Christlich-protestantische Dogmatik. (I Die Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. IV.) Berlin und Leipzig 1906.

— —, Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart. (I Zeitschrift für Theologie und Kirche) 1907.

*Huber*, E., Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher. Leipzig 1901.

*Hoffmann*, H., Die Theologie Semlers. Leipzig 1905.

*Kattenbusch*, F., Von Schleiermacher zu Ritschl. Dritte Aufl., Giessen 1903.

*Ljunggren*, G., Inträdestal [öfver J. H. Thomander], Sv. Ak:ns Handl. Del 41.

Lunds Veckoblad 1831.

*Martensen*, H., Den kristliga dogmatiken. Öfvers. fran tredje uppl. Upsala 1876.

*Martin*, C. R., Praktisk ordning i praktisk teologi. Upsala 1899.

*Moe*, O., Om betydningen af Schleiermachers religions- og gudsbegrep. Kristiania 1905.

*Nitzsch*, Fr., Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 1892.

Nordisk familjebok.

Nordisk kyrkotidning, 1840—44.

Ord och Bild, 1906.

*Pfleiderer*, O., Die Entwicklung der protestantischen Theologie. Freiburg 1891.

Praelectionum catalogi, för Lunds universitet 1817—1854.

*Quensel*, O., Homiletik. Upsala 1894.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3 Aufl.

*Seeberg*, R., Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Zweite Aufl. Leipzig 1904.

Samlaren 1904.

*Schleiermacher*, Fr., Über die religion. Den af R. Otto utgifna jubileumsuppl. Göttingen 1899.

— —, Zur Darstellung des theologischen Studiums. Den i Bibliotek der Gesamtlitteratur intagna uppl.;

— — Der christliche Glaube. Den i Bibl. d. Gesamtlitt. intagna uppl.; i afhandlingen förekommande svenska citat äro i regel efter N. Ignells öfversättn. Stockholm 1842 och 1844.

— — Über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher. Schleiermachers sämmtliche Werke I, band 5. Berlin 1846.

*Schmid*, H., Evangelisk-lutherska kyrkans dogmatik. Öfvers. 1847.

*Sjöholm*, J., Henrik Reuterdahls utländska resa 1835. (I Kyrkohistorisk Årsskrift 1906.)

Skånska Posten 1832.

*Sundberg*, A. N., Henrik Reuterdahl I Lefnadsteckningar öfver K. Sv. Vet. Ak:ns efter 1854 aflidna ledamöter. Band 2, h. 2). 1883.

*Söderblom*, N., Betydelsen af Schleiermachers Reden über die Religion. Upsala 1899.

— — Den allmänna religionshistorien och den kyrkliga teologien. Upsala 1901.

— — Treenighet. 1903.

— — Uppenbarelsereligion. Upsala 1903.

*Tegnér*, Es., Samlade skrifter. Jubelfestuppl.

Theologische Studien und Kritiken 1828, 1830, 1838.

*Thomander*, J. H., Om svenska kyrkans och skolans angelägenheter. Stockholm 1853.

*Torén*, C. A., Predikan och personalier vid Erkebiskopen D:r H. Reuterdahls jordfästning. 1870.

— — Minnestal öfver Erkebiskopen D:r H. Reuterdahl vid prestmötet i Upsala 1873, Prästmöteshandlingarna.

*Tottie*, H. W. Evangelistik. Upsala 1892.

*Troeltsch*, E., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig 1902.

— — Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (I Kultur der Gegenwart Teil I Abt. IV) 1905.

*Twesten*, A. D. C., Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-luhterischen Kirche. I Vierte Aufl. Hamburg 1838; II: 1 Hamburg 1837.

*Weibull*, M. och *Tegnér*, E., Lunds universitets historia. Lund 1868.

Wermlandstidningen 1837.

*Wingård*, C. Fr. af. Öfversigt af Christna Kyrkans senare händelser och nuvarande tillstånd. 1843.

*Wrangel*, E., Brinkman och Tegnér. 1906.



# Innehållsförteckning.

## Kap. I. Reuterdahls verksamhet såsom teolog.



## Kap. II. Reuterdahls religionsbegrepp och allmänna teologiska ståndpunkt.



## Kap. III. Reuterdahls åsikter om teologiens begrepp och indelning.



## Kap. IV. Reuterdahls dogmatiska åskådning.

## Kap. V. Reuterdahls ställning till samtida teologiska riktningar.





## Kap. I.

# Reuterdahls verksamhet såsom teolog.

REUTERDAHL skref en gång till en god vän: »Jag hörer icke till de fåglar, som med lätthet kunna taga höjden och med säkerhet där hålla sig; jag får arbeta med de korta vingarna och tacka Gud, om jag dock någon stund kan hålla mig uppe.»[1] Alltför anspråkslösa ord, kan man tycka, af en man, som steg till svenska kyrkans högsta värdighet och — hvilket betyder mera — genom sitt arbete i vetenskapens tjänst skapat sig ett förnämligt namn i Sveriges andliga odlings historia. Men denna från all falsk blygsamhet fria, verkligt ödmjuka anspråkslöshet vittnar om självkännedom. Ty han var intet flyggeni; det var i själfva verket icke så, att hans arbete gjordes lätt genom snillets allt genomträngande kraft, genom tankarnes djärfhet eller idéernas originalitet. Nu skall visserligen icke hans begafning underskattas. Han ägde förträffliga egenskaper för en vetenskapsman: en god och klar uppfattning, ett lugnt, opartiskt, skarpt kritiskt omdöme. »Vingarna» voro icke kortare än att de höllo honom uppe, och det icke blott »någon stund», såsom han själf säger utan all pretention. De buro honom högre och vidare omkring än mången annan kommit, som haft lättare att flyga.

Knappast skall någon undgå att förvånas öfver, huru det varit honom möjligt att uträtta så mycket och värdefullt inom olika vetenskapsgrenar; och förvåningen måste växa, då man betänker, i huru hög grad ämbetsgöromål och offent-

[1] Bref till Carolina Winberg $^{20}/_{5}$ 1841.

liga uppdrag lagt beslag pa hans tid. Men sa har han också sällsynt samvetsgrannt användt det honom förlänta pundet, han var en arbetare som få, en arbetare, som utomordentligt väl förstod att tillvaratagа dagens timmar alltifrån den tidiga morgonstunden, och som med sitt entusiastiska vetenskapliga intresse djupt beklagade, om någon dag gått till ända »sine linea». En »redlig och oförtruten arbetare» — detta hans eget uttryck om en god vän utgör den allra bästa karakteristik af honom själf. G. Nyblæus har med några få penseldrag malat ett godt Reuterdahlsporträtt: »Ja Reuterdahl är verkligen ganska kolossal; han är den stora prosans man, och jag bugar mig inför honom vördnadsfull och öfverväldigad. Hvad förslå all kvickhet och alla lysande gåfvor mot detta ohejdeliga arbete? Hvad förslår snillets lek mot karaktärens allvar? Många finnas dock – tillägger han — för hvilka det enkla och klara är det allra obegripligaste, sa snart det med någon styrka framträder.»[1] Nyblæus har alldeles rätt. Arbetsintensitet och karaktärens allvar i förening äro de två makter, i hvilka Reuterdahls storhet såsom person och teolog ha sin yttersta grund.

Man kan följa dem båda tillbaka till hans ungdom och barndom. Han växte upp vid arbete. Som ung gosse tvangs han att använda sina krafter mer än som brukar vara fallet vid den aldern. Och hvilken fostrande betydelse måste det icke ha haft i synnerhet för ett så känsligt sinne som Reuterdahls att tidigt stå öga mot öga med lifvets nöd och allvar! Jag hämtar nagra ord härom ur Genbergs minnesteckning. »Själf ett barn blef han barnalärare. Men den dubbla bördan af egna och andras lärostycken kunde på späda skuldror icke bäras utan flit och ansträngning, och så lärde han sig tidigt att anlita dessa mäktiga häfstänger, med hvilka han i framtiden skulle lyfta så tunga bördor. En lärdom måste han dock försaka; ty efter egen bekännelse »lärde han sig aldrig att leka», och det var honom »icke möjligt att deltaga i ungdomens glädje, emedan tiden därtill var för

---

[1] Bref från G. Nyblæus till P. Genberg.

knapp». Allvaret hade på ynglingen redan tryckt sin omisskänneliga prägel.»[1] En annan minnestecknare, som stått i nära förbindelse med Reuterdahl under hans senare år, domprosten Torén, uttalar sig om det inflytande, som hans ungdomstid haft på hans karaktärsdaning, på följande sätt: »Nöden på en gång böjde och bildade det gryende mannamodet; minnet af den tidiga hjälpen gjorde ett outplånligt intryck på honom och gaf honom detta drag af förtröstan till Gud och medlidande med nödställda, som under hela lifvet utmärkte honom. Denna sällsamma förening af stränghet och en till blödighet gränsande vekhet, hvilken förening ingen, som i ämbetets värf stod honom nära, kunde undgå att bemärka, får en viss förklaring från dessa hans tidigaste förhållanden.»[2]

Henrik Reuterdahl föddes i Malmö den 11 sept. 1795. Föräldrarna voro hårfrisören Bengt Fredrik Reuterdahl och hans hustru Anna Kristina. Modern härstammade från bondesläkt. Fadern var mycket obemedlad, och vid hans tidiga bortgång i april 1804 var huset hänvisadt till goda människors hjälp. Den unge Henrik, som kort före faderns död blifvit intagen i Malmö »lärdomsskola», hade under åren 1804—07 en välgörare i kyrkoherden vid tyska församlingen i Malmö L. Palm. I början af år 1808 träffades han ånyo af ett hårdt slag, i det han då också blef moderlös. Bland dem, som under de närmast följande åren stodo honom bi, nämner han särskildt possessionaten J. Falkman och kyrkoherden J. Myhrman i Hammarlöf. I den korta självbiografi, som finnes införd i inbjudningsskriften till Reuterdahls installationsföreläsning såsom professor, berättar han, huru det var honom möjligt att draga sig fram och fortsätta sin skolgång: »i goda hus skänktes mig föda; af välgörande män lämnades en vecko- och månadspenning; och dessutom försökte jag

[1] Genbergs minnesteckning af R. i Sv. Ak:s handlingar, del 47, sid. 218 f.

[2] Torén, Predikan och personalier vid Erkebiskopen D:r H. Reuterdahls jordfästning.

att förtjäna något genom den undervisning för mindre barn, som jag på fritimmar meddelade.»

Examensprotokollen för Malmö skola visa, att han, oaktadt han måste ägna tid och krafter åt andras undervisning, själf gick igenom »lärdomsskolan» med heder, belönad med de utmärktaste vitsord och premier. Efter slutade skolstudier dimitterades han i febr. 1811, ännu icke 16 år gammal, till akademien.[1] — Om det sätt, på hvilket teologiens studium på denna tid i allmänhet bedrefs i skolorna, har Reuterdahl i sin skrift »Om det theologiska Studium» fällt skarpt klandrande ord. »Med Benzelius eller Wöldicke till grund» — själf hade Reuterdahl i Malmö studerat Wöldicke[2] — »kunde rätt mycken dogmatik uppstaplas. Men den uppstaplades blott i minnet, den kunde omöjligen af tanken dirigeras.» I stället för detta sysslande med den teologiska vetenskapen, hvilken kräfde större förstudier och större ihärdighet och tankekraft än som kunde fordras på det stadiet, ville Reuterdahl ha undervisning i »lefvande och varm och biblisk kristendom» - endast en sådan utgör en god förberedelse till högre teologiskt studium vid akademien.[3] Om denna kritik i någon högre grad grundade sig på hans egna erfarenheter såsom skolpojke i Malmö, eller om den blott afsåg det rådande systemet i allmänhet, må lämnas därhän; säkert är i hvarje fall, att han såg tillbaka på sin skoltid med stor tillfredsställelse och med tacksamhet såväl för hvad han under den fått lära som för de eggelser till fortsatta studier, som då gifvits honom. Denna tacksamhet koncentrerar sig framför allt på skolans framstående rektor G. R. Ahlman, i hvilken han hade icke blott en »oförtruten lärare» utan också en »faderlig vän och gynnare». »Jag tänker aldrig på

---

[1] Examensprotokollet för 1811 meddelar angående R · »Henrik Reuterdahl, Faderns stånd Handtverkaremästare, åtnjutit understöd af Skolan, Inskrifven i första klassen 1803, i tredje klassen 1805, i fjärde 1806, i Rektorsklassen 1807; Naturgåfvor u. g. utmärkt goda, Flit u. g., Framsteg u. g., Seder u. g., Dimmiterad till akademien Febr. 1811.

[2] Examensprotocoller vid Malmö Skola.

[3] Om det theol. Stud., sid 99 ff.

honom utan att i tankarna välsigna honom» skref Reuterdahl till sin danske vän Molbech efter Ahlmans död 1838.[1] Ett i de mest erkännsamma ordalag affattadt uttryck för den djupa tacksamhetsskuld, i hvilken Reuterdahl kände sig stå till sin gamle rektor, har han gifvit i sitt tal vid dennes bår. »Jag tackar dig» — heter det där — »för hvad jag i andligt hänseende är och blifver. Du införde mig i kunskapens, ljusets och sanningens land. Du underhöll och styrkte den gnista till andligt lif, som kunde finnas hos den i armod och sorg uppväxte ynglingen. Du lärde honom ordning och skick, sanning och dygd, undergifvenhet och trohet. Det lilla goda han hafver, det hafver han af dig; det myckna som han saknar, det saknar han, därföre att han icke var en dig nog värdig lärjunge.»[2]

Reuterdahls akademiska studietid blef en fortsatt slitning mellan egna studier och undervisande af andra. Efter en tids vistelse i Lund måste han till och med lämna akademien för att genom kondition skaffa sig sitt dagliga bröd. Han kom först till en familj i Göteborg, men då han icke fann sig tillrätta här, utbytte han inom kort denna informatorsplats emot en annan i Uddevalla, där han i grosshandlare P. J. Hegardt »fann en far och i hans barn först disciplar och sedan mycket värderade vänner.[3] Återkommen till Lund 1815 fortsatte Reuterdahl alltjämt att meddela privat undervisning. »Detta blef mig», säger han, »dock icke svårt, då jag inkom i ett hus, där jag behandlades icke som informator eller främmande, utan som barn och vän.»[3] Det var hos den Billbergska familjen, till hvilken han sedan i hela sitt lif kom att stå i nära förbindelse, och hvilken han i sin tur längre fram fick taga

---

[1] Bref till Molbech 3 juni 1838, tryckt i Hist. tidskrift för Skåneland, band 2, häfte 4—5, sid. 223. — Chr. Molbech var professor och bibliotekarie i Köpenhamn.

[2] Minne af Georg Rich. Ahlman. Lund 1838.

[3] Den anförda självbiografien.

hand om nästan som en familjefader.[1] Men oaktadt Reuterdahl således icke hade förmånen att få sitta i fred på sin studerkammare, bedref han sina studier, hvilka framför allt gällde historia och filologi, med det eftertryck, att han 1817 blef magister med högsta vitsord. Under Tegnérs presidium utgaf han på våren samma år såsom respondent en gradualdisputation med titel »monumenta Graecorum ex anthologia, graece et suetice», och promoverades kort därefter till doktor vid 1817 års promotion. En del af de här gjorda öfversättningarna återfinnas i den dissertation, som Reuterdahl utgaf några månader efter sin promotion och försvarade den 11 oktober 1817. Ämnet för denna var Epigrammata Platonis, graece et suetice.[2] Inom 14 dagar efter denna senare disputationsakt blef han — vid 22 års ålder — anställd som docent vid det i Lund 1809 upprättade teologiska seminariet, kallad till denna befattning af sin vän och gynnare, seminariets chef teol. prof. M. E. Ahlman. Såsom en förberedelse till den nya tjänsten hade Reuterdahl själf under loppet af 1817 gått igenom seminariekursen.[3]

Jag lämnar här för en stund Reuterdahl i hans verksamhet vid prästbildningsanstalten för att kasta ännu en blick tillbaka och se till, hvilka de personer varit, som haft den största betydelsen för hans vetenskapliga uppfostran. De källor, som jag haft till min disposition, ha varit sparsamma med upplysningar härom, men

---

[1] Så skrifver han t. ex. 1839 till Molbech, att han vant sig att anse denna familj som sin egen, och att den snart intet annat stöd ägde än honom, se K. H. Å. 1905 sid. 185.

[2] Angående tvifvel på att R. verkligen öfversatt alla epigrammen se Sundbergs minnesteckning öfver R. i Vet:s Ak:s lefnadsteckningar, band 2, häfte 2, sid. 230 f. Ett par af epigrammen finnas visserligen upptagna i Tegnérs samlade skrifter, men skilnaden är stor mellan lärjungens och den snillrike mästarens vana hand.

[3] R. erhöll därvid följande betyg: i homeletik approbatur cum laude, i kyrkolagfarenhet med nöje approbatur och i kateketik approbatur cum laude — betyg, som sticka af mot de vanligen ytterst slätstrukna betygen i seminarii protokoll. — Consist:i Acad:i prot. 2 dec. 1843.

ett och annat kan i alla fall sägas. Själf omtalar Reuterdahl i den redan flera gånger citerade korta självbiografien två af lundaprofessorerna med stor tacksamhet. Deras namn ha redan nämnts: Esaias Tegnér och Martin Erik Ahlman. Större kontraster än dessa två kan väl knappast tänkas: Tegnér — konungen i poesiens värld, det blixtrande, allsidiga geniet, och Ahlman — den torre hedersmannen, det kategoriska imperativets inkarnation, han som enligt Agardhs litet elaka men säkerligen träffande ord »aldrig såg mer än i en direktion».[1] I ett liknade de hvarandra: i konsten att kunna meddela intresse för de vetenskaper, som de företrädde.

Reuterdahl värderade högt Tegnér såsom universitetslärare — föreläsaren var lärorik och tentatorn instruktiv och rättvis. »Tegnér verkade» — skrifver han — »utomordentligt mycket. Grekiskan blef ett älsklingsämne i stället att den förut på ett skamligt sätt varit vanvårdad.»[2] Men ännu betydelsefullare för honom har det säkerligen varit, att han redan under sina akademiska studieår började få räkna Tegnér som sin vän. Det kan vara svårt att beräkna vidden och djupet af det inflytande, som detta vänskapsförhållande haft; att det måste ha betydt mycket, att det personliga umgänget med en sådan man måste ha verkat i högsta grad lifgifvande och upplyftande på den unge studenten och docenten är självklart. Ett af Tegnérs bref från 1818 innehåller några ord om den inverkan, som han sökte utöfva på sin lärjunge, ett uttalande som är af stort intresse, äfven därför att det låter oss veta något om, att Reuterdahl i sin ungdom haft sina sympatier hos den romantiska riktningen: Tegnér skrifver: »Reuterdahl har fordom haft litet fosforism, men denna ohyra har jag skrapat af honom, så att för närvarande ej mera är kvar, än som jag och andra bibehålla såsom merkurialsalva mot de akademiska fran-

---

[1] K. H. Å. 1905, sid. 175.

[2] Reuterdahls omdöme om Tegnér såsom professor finnes tryckt i Jubileumsuppl. af Tegnérs skrifter, band VII, sid. 69 f.

sserna.»[1] När Reuterdahl sedermera i Theologisk Quartalskrift framträder som en deciderad anhängare af Schleiermachers teologi, kan man — såsom det längre fram skall visas — knappast finna något af det romantiska från denna tidigare teologiska period. Det torde ej vara för mycket sagdt, om man i det Tegnérska inflytandet vill spåra en bidragande orsak härtill.

Den vänskapsförbindelse mellan Tegnér och Reuterdahl, till hvilken grunden så tidigt lades, upprätthölls sedan orubbligt å ömse sidor ända till den förres död. Sedan Tegnér flyttade till Växiö, öppnades en brefväxling, hvilken, såsom de tillgängliga brefven från Reuterdahl[2] visar, så småningom får allt förtroligare karaktär. Reuterdahl är Tegnérs teologiske rådgifvare, som skickar honom uppgifter om teologisk litteratur och diskuterar teologi med biskopen. Tegnér satte alltid stort värde på Reuterdahl såsom teolog; »han är för närvarande Sveriges kunnigaste, liberalaste och verksammaste teolog», heter det 1832 i ett bref till Agardh.[3] Äfven skönlitterära frågor komma på tal i den lundensiske teologens bref, och jag antar, att mången, som ej känner till Reuterdahl annat än genom de traditionella berättelserna om en mindre lyckad talare och en dålig stilist, bör bli tämligen förvånad öfver att höra, att den store skalden rådförde sig med honom angående sina egna vittra skrifter.[4] —

[1] Tegnér i bref till J. F. Lundblad 15 mars 1818.

[2] Tegnérs bref till Reuterdahl förvaras i den Reuterdahlska samlingen i Lunds universitetsbibliotek, hvilken icke får öppnas förr än 1920.

[3] Tegnér till Agardh 2 april 1832. — En annan gång benämnes R. af T. »den lärdaste och förnuftigaste teolog i Sverige». E. Wrangel, Brinkman och Tegnér sid. 315.

[4] Särdeles intressant i detta afseende är ett bref af den 12 juli 1841. R. råder här T. till att för närvarande ej tänka på utgifvandet af några samlade skrifter, utan hvila under sommaren. »När sedermera hösten och vintern kommer», fortsätter han, »så kan det vara tid att taga de poetiska fostren i skola, att mönstra bort deras olater och göra dem presentabla för samtid och eftervärld. Tillåt mig såsom en ärlig och kärleksfull vän säga, att de ännu icke äro detta. Vid mönstringen vill

Det har uttalats den meningen, att Reuterdahl skulle visat sig svika Tegnérs förtroende.[1] Denna tanke, hvilken för den, som känner Reuterdahls vänfasta sinne, förefaller ytterst osannolik, vinner ej heller något stöd däraf, att han i sina bref till sina vänner Ch. Molbech och hans fru ofta återkommer till Tegnér och därvid målar i dystra färger. J. Ekedahl har säkerligen fullkomligt rätt, när han säger: »att skaldens moraliska och intellektuella tillbakagång så ofta kommer på tal i dessa bref beror på den allmänmänskliga benägenheten att för sina bästa vänner omtala just sina sorger. Och T:s uppträdande vållade hos R. — äfven under den tid som f ö r e g i c k sjukdomens utbrott — icke vrede, utan sorg.»[2] Nej, de omtalda brefven visa i stället, att Reuterdahl under hela denna tid, då sorgen och sjukdomen hemsökte Östrabo biskopsgård, var den trofaste vännen, som med varmaste deltagande led med den brutne skalden; de visa också, huru Tegnérs familj gärna litade till denne vän, och huru han mer än en gång bistod i svårigheterna.[3] När Tegnér 1838 hade besökt Lund och under vistelsen där låtit åtskilliga svagheter framträda, skrifver Reuterdahl: »Härföre vände honom många, bättre och sämre, ryggen. Jag kan det icke. Jag har visst icke den glädje af honom, som jag väntade; snarare sörjer jag, då jag i honom betraktar den ruinerade storheten. Men jag finner ännu hos honom oändligt mycket förträffligt och härligt, och han skall åtminstone icke i mig finna en kallare vän än fordom.» »Dessa stor-

---

jag gärna lämna det biträde, som kan finnas i min förmåga, och jag kommer gärna i vinter eller nästa vår till Biskopen för att rådpläga om ett eller annat».

[1] I »Ord och Bild» för år 1906, sid. 73 skrifver E. Wrangel: »När besökande vänner kommo — såsom Henrik Reuterdahl, hvilken Tegnér betraktade såsom sig verkligt tillgifven, men som visade sig svika hans förtroende — utgöt han sig för dem på ett sätt, som slog dem med förfäran».

[2] J. Ekedahl, Molbech den äldre och Sverige, sid. 92.

[3] Jmfr Ekedahl a. a., bilaga III sid. 153 ff. där hithörande Reuterdahls bref äro samlade.

sinta ord utgöra ett program, hvilket R. ock orubbligen följde», säger Ekedahl med all rätt.[1] Det allra förnämsta intyget om, huru ren och trofast vänskapen mellan Tegnér och Reuterdahl verkligen varit, är den senares bref till den förre. Ty här talas hänsynslöst uppriktigt, men bevekande och varmt om Tegnérs svagheter, saker sägas, som endast den äkta vänskapen kan säga. Dessa bref äro i lika hög grad hedrande för brefskrifvaren som — från en sida sedt — för mottagaren.[2]

[1] Ekedahl, a. a. sid. 92.

[2] Det må tillåtas mig att anföra de två viktigaste brefställena: »Haf den hjärtligaste tack för all godhet och vänskap, för all uppriktighet och allt förtroende. Om det senare icke i sina stycken var glädjande, så var det dock i mer än ett hänseende lärorikt, jag kan gärna säga tröstande; jag fick »se mannen sådan han är». O huru mycket bättre *kunde* han ej vara blott han ville! Men också huru mycket sämre med sina »sonderbare Meinungen». Vi tacka honom för allt hvad han är, för den entusiastiska rättrådighet, som han gjort till sin natur, för den ädla godhet och kärlek, hvaraf hans hjärta är uppfylldt. Men vi bedja honom tillika — och vi hafva rätt därtill, ty vi älska honom såsom goda barn och redliga vänner — vi bedja honom att bortlägga ett och annat, som vanställer hans bättre människa, som i någon mån gör denna till en karrikatyr, och som beröfvar densamma en del af den vördnad och kärlek, som den af samtid och eftervärld har att fordra. Att jag framför mångas bön, däröfver kan den icke vredgas, som låtit mig se djupt in i hans inre och icke försmått min innerliga tillgifvenhet. Jag skulle ej bedja, om jag ej visste, att min bön var god och kan uppfyllas och skall uppfyllas, så snart den till hvilken den ställes, samlar sina krafter och blifver den *man*, till hvilken en god natur ämnat honom! Fiat!» (R. till T. 17/8 1838) — Heurlin säger mig, att Hr Biskopens lynne icke är det bästa, att björnen för vintern gått i sitt ide, att ingen utan att bäfva nalkas detta. Käre, gode Fader! Hvartill detta? Hvarför göra sig till ett kreatur, när man är en människa? Hvarför icke begagna sig af det *lilla* herravälde man har öfver sig själf för att vinna ett allt större och större och sålunda blifva en sann, en verkligt fri människa? Hvarför i stället förneka sig själf inför Gud och människor och göra sig till en bestia, den andre — och därtill de närmaste och käraste — antingen skola rädas eller förakta? Är något synd mot den helige Ande, så är det väl detta. Tro mig, det finnes ingen nödvändighet att begå en sådan synd, och man kan taga sig till vara

Jämte Tegnér nämndes teologen M. E. AHLMAN.[1] Någon undersökning af det arbete, som denne man utfört i den svenska teologiens tjänst har ännu icke blifvit framlagd. En sådan skulle säkerligen komma att uppskatta detta arbete mycket högt. När Reuterdahl i Theologisk Quartalsskrift för 1841 anmäler Ahlmans »Theologiska skrifter», tackar han »i uppriktighet och oförställd hjärtlighet» för denna bok, hvilkens författare »befinner sig på den gamla, längesedan lagda kyrkogrunden — — — med den insiktsfullaste frihet och den mest klarseende själfständighet», samt slutar med några ord om den betydelse Ahlman haft för anmälaren själf och den lundensiska teologien: »Ref. erinrar sig härvid icke blott, hvad Författaren varit och är för honom själf, utan äfven hvad han varit för Lunds universitet och den teologi, som där studeras. Har denna något lif och någon kraft, och förtjänar den att nämnas bland vår tids och vårt lands bättre riktningar, hvarom ref. icke är berättigad att fälla ett omdöme, så tillhör tacksägelsen därföre ingen annan än Martin Erik Ahlman.»[2] Hvad Reuterdahl här säger om Ahlman och lundateologien är riktigt, så tillvida som Ahlman var den man, som först på allvar bröt lans för vetenskaplig teologi på en tid, då, såsom det med rätta blifvit sagdt, »till och med själfva skenet till teologisk vetenskaplighet var skingradt vid högskolan»,[3] och som genom sitt arbete lade grunden till ett nytt skede med storartadt uppsving. Den lundensiska teologien förde under 1800-talets första tid en isolerad och skråmässig tillvaro under ledning af sådana teologer som domprosten WÅHLIN, hvilkens fullkomligt

---

för den, om man blott vill det. Hr Biskopen skulle hafva barmhärtighet med sina många vänner, om Hr Biskopen såge, huru mycket de lida däraf, att de icke tro Hr Biskopen hafva denna vilja.» (R. till T. 13/11 1838.)

[1] Han var bror till den förut omtalade rektorn i Malmö G. R. Ahlman.

[2] Th. Q. 1841, sid. 320 och 324.

[3] Art. M. E. Ahlman i Biografiskt lexikon.

ovetenskapliga teologi var bemängd, »så förunderligt det än låter, med åtskilligt af frihetstidens ekonomiska idéer»[1] — Hylander, som blandade upp sin ortodoxi med herrnhutism; »mer än lofligt tillgifven den herrnhutiska riktningen» säger Cornelius[2] om honom och tillägger, sannolikt med tanke på denna olofliga tillgifvenhet: »saknade vetenskaplig hållning», ett omdöme, som i alla fall är säkert träffande — och vidare Eberstein, hvilken väl knappast haft någon större förtjänst än sin renlärighet;[3] m. fl. Man rufvade lugnt på gamla skatter, helt obekymrad om, att grannfolket söder om Östersjön lefde midt uppe i en af de mest lysande perioder, som mänsklighetens andliga historia haft att uppvisa. Då kom Ahlman och satte lundateologien i kontakt med åtskilligt af det bästa i tidens tankelif. Det var hos ingen mindre än Immanuel Kant, som han gått i skola. Med Kants kritik som bakgrund intog Ahlman sedan en teologisk standpunkt, som närmast kan betecknas såsom »rationellt supranaturalistisk». »Förnuftets religionslära är ofullständig, och det bristande kan endast fyllas af kristendomen».[4]

Naturligtvis har det nära vänskapliga umgänget med en så kunnig och för sitt ämne så ovanligt intresserad teolog som Ahlman gifvit Reuterdahl många impulser och varit af ovärderlig betydelse för hans teologiska uppfostran. Vill man här söka efter något, som särskildt vunnit anklang hos lärjungen, så bör man väl i främsta rummet tänka på Ahlmans sällsynt nobla, äkta vetenskapliga uppfattning med programmet »fred mellan olika tänkande teologer» i den meningen, att alla personliga utfall, allt fördömande och förkättrande, förmanande och bestraffande borde vara uteslutna från ve-

---

[1] Weibull, Lunds universitets historia I, sid. 324.

[2] Cornelius, Svenska kyrkans historia efter reformationen II, sid. 164.

[3] När E. hade gifvit ut en dogmatisk lärobok, skref Reuterdahl till Tegnér: »Ebersteins dogmatik har väl W. Biskopen sett? Le pauvre honteux!» Bref d. 18. dec. 1826.

[4] Ahlman, Theologiska skrifter sid. 349; Jmfr t. ex. Th. Q. 1828, h. 3 sid. 11 f., anm. — Tegnérs teologiska sympatier gingo i samma riktning som A:s.

tenskaplig diskussion och polemik och endast rent sakliga synpunkter göra sig gällande.[1] Få hafva följt detta program med en sådan samvetsgrannhet som Reuterdahl. Äfven hvad ställningen till samtidiga teologiska företeelser beträffar ha Ahlman och Reuterdahl sympatiserat i ganska mycket. Gemensam för båda är den med tiden allt mer tilltagande oviljan mot den spekulativa teologien.[2] Likaledes inta båda en kritisk-polemisk ställning till Schartaus efterföljare, den, som Reuterdahl sade, »metodistiska» riktningen i Sverige. »Jag tror» — säger Ahlman — »det vara ett vågsamt företag att uppställa en i detalj gående teori om de till människans bättring hörande förändringarna och om ordningen af Guds Andes verkande genom Ordet»;[3] och Reuterdahl är af alldeles samma mening.

Men i fråga om själfva den teologiska grunduppfattningen stämde Reuterdahl icke öfverens med sin vän och lärare. Ty medan denne arbetade med frågeställningen hos den teologi, som lefde på att kompromissa mellan det mänskliga förnuftet och den utifrån kommande uppenbarelsen, slöt han sig till en starkare, skaparen af en ny problemställning. Han trädde i förbindelse med den makt, som vid denna tid innebar det stora framsteget i teologiens värld. Ty detta framgick icke ur kompromissen mellan de olika intellektualistiska teorierna, utan ur Fr. Schleiermachers nya uppslag.

Utom Tegnér och Ahlman har det väl knappast varit någon lunda-akademiker, som utöfvat något väsentligare inflytande på Reuterdahl. Att detta icke varit fallet med någon annan af teologiska fakultetens lärare än de som nämnts,

¹ Th. Q. 1828 III, sid. 1—17; jmfr särskildt A:s rec. öfver Bergqvists afhandling »Förnuft och Uppenbarelse». Th. Q. 1828 I, sid. 39—66 samt T. Q. 1830 I, sid. 24 ff.

² A. går härvid slutligen så långt, att han i en på gamla dagar utgifver skrift »om den så kallade spekulativa dogmatikens förhållande till den rena evangelistiska läran», 1843, i strid med sin förut häfdade vetenskapliga metod söker uppvisa irrlärighet och otrohet mot prästlöftet hos de hegelska dogmatikerna.

³ Ahlman, Theologiska skrifter sid. 133; ang. R. se kap. 2 och 5.

förvånar just icke. Däremot förtjänar det mera uppmärksamhet, att han tydligen icke stått i någon närmare förbindelse med den lundensiske präst, hvilken haft mäktigare och varaktigare inflytande än någon annan under 1800-talet på det kyrkligt-religiösa lifvet, speciellt i Sydsverige, och hvilken just vid denna tid verkade som bäst — Henrik Schartau. Längre fram — omkring 1840 — uppträder Reuterdahl mot det metodistiskt-formalistiska draget hos dennes efterföljare till förman för individualitetens och olikhetens rätt i det andliga lifvet. Schartau själf har han emellertid värderat och aktat högt[1] — denne var ju också i mycket höjd öfver efterföljarnes skefheter.

Det finnes emellertid ännu en samtida svensk, till hvilken Reuterdahl erkänner sig stå i stor tacksamhetsskuld — Erik Gustaf Geijer. Särskildt är det ett par af dennes ungdomsafhandlingar, som han tillmäter stor betydelse för sin utveckling. Jag lämnar ordet åt Reuterdahl själf. I en anmälan[2] af Geijers 1842 utgifna »Valda smärre skrifter» skrifver han om den här omtryckta, första gången år 1811 utgifna afhandlingen »Om sann och falsk upplysning»: »Det var denna afhandling, som för trettio år tillbaka väckte en stor del af den yngre svenska allmänhetens uppmärksamhet på inre och andiga ting. Den var i Sverige, ehuru kanske i något mindre mån, hvad Schleiermachers »Reden über die Religion» var i Tyskland. Bekantskapen med denna afhandling var för

---

[1] Torén skrifver: »Jag kan ej glömma, hvilken gärd af aktning han gaf Schartau i sina skrifter och äfven i förtroliga samtal». Torén, minnestal öfver Erkebiskopen. D. H. Reuterdahl vid prästmötet i Upsala den 18, 19, 20 juni 1873; prästmöteshandlingarna sid. 116. I R:s skrifter förekommer emellertid ytterst obetydligt om Schartau själf. I Sv. Kt. 1856 (sid. 20) sammanställer R. Nohrborg och Schartau, båda »i hög grad aktningsbjudande». R. uttrycker sig f. ö. här med en viss reservation: De »hafva, oaktadt den ensidighet, från hvilken de ej alldeles kunna frikännas, verkat utomordentligt godt». — I Th. Q. 1829 I, sid. 26, säger R.: hvem beundrar icke en Luthers, en Speners, en Schartaus outtömliga visdomsskatter?»

[2] St. Kr. Not. 1843, sid. 97—100.

många (såsom för ref.) öfvergångspunkten från ett medvetslöst till ett mera medvetet och moget lif.» Skriften »Om historiens nytta» får samtidigt följande vitsord: »Den var för ref. den blixt, som tände det lilla lif för historisk vetenskap, som hos honom kan finnas». Geijers betydelse för Reuterdahl har väl närmast varit den att väcka och ge initiativ; däremot har det egentligt originella i dennes så småningom mognande filosofiska tänkande icke spelat rollen af någon ledstjärna för honom, oaktadt han i den ofvannämnda recensionen säger erkännande ord om »personlighetsprincipen» såsom obestridligen varande »den basis, på hvilken mänsklighetens största och härligaste byggnader hvila».

Den ledstjärna, efter hvilken Reuterdahl styrde sin vandring öfver de teologiska vidderna, lyste i söder. Hans egentlige lärofader var, såsom redan nämnts, F. Schleiermacher. Man har sagt, att inflytandet från honom »icke skönjes i hans tidigaste arbeten lika litet som det skönjes i det senaste»[1]. Det sista af dessa omdömen är oriktigt; äfven i de senaste skrifterna framskymtar understundom en Schleiermachersk grundval,[2] trots det att den byggnad, som uppföres på denna, är väsentligt olik mästarens. Det första kan däremot vara sant, blott man icke däraf drar den slutsatsen, att Reuterdahl icke varit påverkad af Schleiermacher, förr än han i och med startandet af quartalskriften framträder såsom dennes entusiastiske lärjunge. Ty om Schleiermacherska tankar icke egentligen spåras i ungdomsafhandlingarna före 1828, har detta sin grund däri, att de här behandlade ämnena icke nödgade författaren att yttra sig i principiella teologiska frågor. Rörande tidpunkten, när Reuterdahl först

[1] Sundberg, a. a. sid. 245.

[2] Man jämföre t. ex. Sv. Kt. 1856 sid. 12, om förhållandet mellan tro och lära, samt Protocoll och Handlingar rörande prästmötet i Upsala år 1865 sid. 72 f. om de olika kristna kyrkornas förhållande till hvarandra. Torén har rätt, när han i sin förut citerade minnesteckning säger: »vi hafva ofta i R:s uppfattning af de största och viktigaste lifsfrågorna funnit tydliga reminiscenser af hans litterära ungdoms starkaste intryck». Torén, minnestal sid. 116.

gjort bekantskap med Schleiermacher, och när han i honom börjat se sitt teologiska ideal, lämna de af mig kända källorna dessvärre ingen bestämd uppgift; sannolikt har emellertid både det ena och det andra skett ganska tidigt.

Såsom lärare vid det teologiska seminariet tjänstgjorde Reuterdahl i fulla 13 år, till 1826, som docent och därefter som seminarieprefekt. Seminariedocenturen betydde ingen förbättring för hans dåliga ekonomi; den hade nämligen det felet att icke rendera sin innehafvare någon som helst inkomst. Kort tid efter utnämningen synes också Reuterdahl ha umgåtts med planer på att lämna akademien och försöka få sig en kondition i Stockholm.[1] Häraf vardt emellertid intet, han stannade troget i seminarii tjänst år efter år, fortfarande hänvisad till det gamla försörjningsmedlet, privatundervisning. Till den bekymmersamma ekonomiska situationen kom ännu ett. Det öfvervägande praktiska arbetet vid seminariet var icke sådant, att det i någon högre grad kunde intressera en begåfning med så utpräglad teoretisk vetenskaplig läggning som Reuterdahls — allrahelst som han under sitt arbete icke kunde underlåta att känna ett ständigt missnöje med, att det var så illa sörjdt för den teoretiskt teologiska prästbildningen. »Med seminariernas inrättning var» — säger han kort efter deras upphäfvande — »nästan intet hulpet. Dessa anstalter voro till sin natur blott praktiska, och om de också i praktiskt hänseende uträttade åtskilligt, så blef detta dock utan något synnerligt inflytande på teologien såsom vetenskap.»[2] I quartalskriften klagar han 1828: »Universiteten hafva knappt mera någon del i prästerskapets teoretiskt-teologiska bildning.»

Man må emellertid ha hur ringa tankar som helst om värdet af en sådan ensidigt praktisk utbildning, och så kraftigt man vill betona olämpligheten af att det praktiska lösryckes från dess nödvändiga grund och förutsättning, den

[1] Tegnér rekommenderade R. till en informatorsplats. Bref till J. F. Lundblad 15/3 1818, tryckt i J. U. Band V, sid. 141 f.

[2] Om det theol. Studium, sid. 104.

teoretiska teologien, nekas kan emellertid icke, att något i alla fall blef vunnet genom de för öfrigt med rätta klandrade seminariernas inrättande. Förut hade det kunnat hända, »att mångfaldiga präster ordinerades, som vid intet universitet afhört en enda teologisk föreläsning eller afgifvit svar på en enda teologisk fråga.»[1] Detta var åtminstone nu en omöjlighet. Och hvad Lund beträffar borgade namnen Ahlman, Reuterdahl, Bergquist och Thomander för, att de s. k. »seminariedrängarna» icke fingo lämna akademien utan att ha inhämtat åtskillig värdefull insikt för deras blifvande kall. Här må anföras några drag ur det lundensiska seminariets historia[2] för att visa, huru energiskt man där — utan tvifvel hufvudsakligen på Ahlmans och Reuterdahls initiativ — sträfvade att skaffa sig en så god arbetsordning som möjligt.

Instruktionen för seminarium föreskref såsom läroämnen homiletik, kateketik, ministerialia och kyrkolagfarenhet. De som anmälde sig till seminariekursen fingo undergå en förberedande examen, omfattande dogmatikens elementer, hebreiska, grekiska samt ett svenskt uppsatsprof. Befriade från denna förberedande undersökning voro de, som tagit antingen filosofisk kandidatexamen eller examen inför teologiska fakulteten med allmänt approbatur. Den sist nämnda möjligheten var betänklig nog. Ty denna enkla examen kunde afläggas vid femton års ålder, och det man då möjligen hade inhämtat, hade god tid att försvinna till det tjugonde året, då man tidigast fick inskrifva sig vid seminarium. Så småningom uppfann man visserligen ett sätt att tillsluta denna okunnighetens inkörsport, därigenom att en af teologiska fakultetens medlemmar tog sig för att aldrig utdela betyget approbatur i examen theologicum.[3] Men härmed var man ej

---

[1] Ibm. sid. 103.

[2] Jmfr angående denna R:s uppsats i Th. Q. 1831 IV sid. 1—42, »Seminarium i Lund, Historisk öfversigt» med bilagor, samt Lunds Universitetshistoria, Del II, sid. 100 ff.

[3] Th. Q. 1831, IV, sid. 5.

nöjd. Man kunde, säger Reuterdahl, ändå icke förekomma »okunniga eller åtminstone endast med ytliga kunskaper utrustade personers admitterande. Så länge lagen icke var modificerad kunde knappast några andra än de allra råaste afvisas.»

En tid efter det Ahlman blifvit prefekt och Reuterdahl docent afllät seminariets styrelse en skrifvelse till K. Maj:t, föreslående tilläggsstadganden, som skulle skärpa fordringarna.[1] Man önskade dels ett i allmänna ordalag affattadt påbud om, att seminariets direktor skulle »uppmuntra seminaristerna att söka framsteg i de språk och vetenskaper, som icke hafva ett omedelbart inflytande på den prästerliga tjänstgöringen, men likväl höra till den allmänna odlingen», och dels en stadga om en filosofisk examen, som omfattade flera ämnen än den gamla inträdesexamen, och som hvarje seminarist, hvilken ej uppfyllde andra mera meriterande kvalifikationer, skulle aflägga inför seminariets lärare, innan han kunde få admitteras till dimissionsexamen. Den behandling, som vederfors detta förslag, har sitt intresse icke minst därför, att det visar, att man i Uppsala ej hyste samma nit för skärpta fordringar. Där tyckte man tydligen, att lundensarna varit ute i ogjordt väder. Seminariedirektorn Ödmann förklarar i sitt utlåtande, att han alltid sökt fullgöra det som asyftades med första punkten i den föreslagna stadgekompletteringen. Den andra punkten vill han däremot inte alls vara med om, det skulle då bli för mycket examinerande, domkapitlens rättigheter skulle trädas för nära, och seminariebetygen skulle »blottställas för obehaget af en tvetydig trovärdighet», om någon under tiden mellan examen och ordinationen skulle vårdslösa eller glömma sina kunskaper. På grund af dessa skäl anhöllo alla Uppsala-myndigheter, att ett eventuellt tillägg till instruktionen för seminariet i Lund icke måtte utsträckas till seminariet i Uppsala. Sedan Ahlman

[1] Den 18 juli 1818. Kungl. Maj:ts svarsutlåtande finnes tryckt i Th. Q. 1831, IV, sid. 13—16. Citaten i min framställning om det lundeniska förslagets öde äro hämtade ur detta aktstycke.

och seminariets styrelse i Lund ånyo fått yttra sig, kom slutligen ett kungligt bref af den 1 mars 1820, som visserligen icke ville utgöra något egentligt tillägg till den gamla instruktionen, men dock pröfvade skäligt förklara, »det bör Direktor Seminarii såväl vid Universitetet i Lund som i Uppsala hafva noga uppseende öfver seminaristernas flit, äfven i anseende till de präststudier, som icke ingå i Prästämbetets utöfning». Men i Lund lät man sig icke afskräcka däraf, att detta bref blott till hälften gick de uttalade önskningarna till mötes. Seminariestyrelsens senare tillgöranden vittna om, att den förstått tolka den i allmänna ordalag affattade skrifvelsen på ett sätt, som förvånande nära öfverensstämde med det ursprungliga vidlyftiga förslaget. »Man blef», säger Reuterdahl, »berättigad till fordringar icke blott på de ingående seminaristerna, utan ock på dem, som deltaga i öfningarna».[1] Och följden blef först en inträdesexamen, betydligt mera omfattande än den förut vanliga. Förutom hvad som fordrats i denna anställde man nu förhör i latin, profan-grekiska, historia, geografi, matematik, logik och tyska samt biblisk historia och kyrkohistoria. Därjämte fastställdes den föreslagna examen före seminariekursens afslutande. »På det att de för inträdet förvärfvade kunskaperna icke under Seminarietiden skulle bortdunsta, anställdes liknande men något strängare prof vid utgåendet.»[1] Resultatet af dessa förändringar beskrifver Reuterdahl så: »det var numera icke sällsynt, hvarken att en stor del, till och med större delen af dem, som önskade ingå, tillbakavistes, eller att många af dem som ingått kvarhöllos hela år i stället för terminer.»[2] Så grundlades redan under seminariets till-

[1] Th. Q. 1831, IV, sid. 6.

[2] Th. Q. 1831, IV, sid. 7. — Teol. fak. i Lund säger i ett utlåtande från 1830: »vid härvarande Seminarium hafva tid efter annan fordringarna för att blifva godkänd blifvit äfven i de profana kunskapsarterna så betydligen uppstegrade, att de icke kunna sägas vara märkligen mindre än för en vanlig filologie kandidatexamen»; biskop Faxe vitsordar samma år, att en förändring till det bättre ägt rum efter förändringarna 1820. Th. Q. 1831, IV, sid. 19 och 27.

varo det rykte för stränghet och orimliga fordringar, som under den följande tiden gaf anledning till hvarjehanda klagomål öfver lundateologerna.[1]

Men seminariets lärare själfva hade icke alltför höga tankar om hvad de lyckades uträtta genom sitt arbete. I den redan flera gånger citerade nekrologen öfver seminariet, skrifven, för att tala med Sundberg, »utan tecken till beklagande af dödsfallet», säger den afgående prefekten: »så mycket tro vi oss kunna säga, att månget homiletiskt vanvett blifvit undanröjdt, mången dogmatisk sanning blifvit icke blott inpräglad, utan ock på det sätt framställd, att den åter för andra kunnat utvecklas och användas, och mången oskicklighet på den ecklesiastiska ämbetsmannavägen och i kyrkans tjänst blifvit förekommen. Har utom allt detta, som nästan endast är negativt, äfven något positivt blifvit uträttadt, så är det så mycket bättre. Däröfver må församlingen döma... Hvad däremot seminarium icke kan tillägna sig, är att hafva utbredt några djupa och fullständiga teologiska kunskaper; men detta, så angeläget det ock måtte vara, låg icke i dess ändamål och kunde icke verkställas utan en fullkomlig förändring af dess inrättning. Att det icke gjort hvad det icke kunnat och icke fått göra, kan omöjligen lända det till förebråelse».[2] Men de män, som haft ledningen vid det lundensiska seminariet, äro, såsom det föregående torde ha visat, icke i behof af någon apologi. Till deras ära måste sägas, att de varit outtröttliga i sin sträfvan att af en föga lyckad inrättning göra det bästa möjliga, och att de härvid tänkt på ingenting mindre än att bespara sig själfva arbete. I denna berömmelse har Reuterdahl stor del. Han inskränkte sig icke till att blott följa instruktionens bokstaf. I ett år 1826 utfärdadt tjänstgöringsbetyg ger Ahlman honom det vitsordet, att han »med utmärkt skicklighet och med största noggrannhet förrättat alla till Seminarii Docenturen hörande göromål, såsom offentliga föreläsningar, prediknin-

[1] Jmfr Th. Q. 1836, sid. 170.

[2] Th. Q. 1831, IV, sid. 7 f.

gars rättande m. m.», samt att »han därjämte sträckt sitt verksamma nit att såsom Seminarii lärare gagna mycket utöfver fordringarna i Kongl. Instructionen, hitintills utan all vedergällning för använd tid och möda.»[1]

Den praktiskt teologiska undervisning, som skulle utgöra universitetets egentliga uppgift, delades mellan dess fyra lärare så, att direktorn skulle ha ledningen af det hela, prefekten undervisa i kyrkolagfarenhet och liturgik, adjunkten i kateketik samt docenten i exegetikens elementer och leda de deklamatoriska öfningarna. I öfverensstämmelse därmed har Reuterdahl under åren 1818—1826 hållit offentliga föreläsningar i exegetik[2] och, sedan han blifvit prefekt, i kyrkolagfarenhet och åtminstone någon tid också i liturgik.[3] Dessutom har han deltagit i den sedan 1820 utvidgade förberedande undervisningen och därvid examinerat i ett flertal ämnen, hvilka växlat under de olika åren.

Trots skolmästaresysslan vid prästbildningsanstalten och den tidsödande privatundervisningen hann seminarie-docenten Reuterdahl publicera en hel del smärre vetenskapliga afhandlingar — den kortaste var 18, den längsta 88 sidor — af hvilka samtliga utan tvifvel kostat honom icke ringa arbete. Den närmaste anledningen till tillkomsten af dessa afhandlingar, hvilka på ett undantag när äro skrifna på latin, har varit att meritera författaren till eftersträfvade värdigheter eller befattningar, dels inom teologiska och dels inom filosofiska fakulteterna. Först skref han om »Dog-

---

[1] Betyget är utfärdadt den 10 okt. 1826 och finnes, skrifvet med Ahlmans stil, infördt i Anteckningar rörande Seminarium i Lund började år 1821.

[2] 1818—19 föreläste han evangelierna, 1819—20 Pauli mindre bref från Filipperbrefvet, 1820—21 Johannes evangelium och epistlar, 1821—22 Matteus, Markus och Lukas, 1822—23 Matteus, Markus och Lukas (fortsättning), 1823—24 Apostlagärningarna, 1824—25 de katolska brefven, 1825—26 Korintierbrefven. — De deklamatoriska öfningarna omtalas i föreläsningskatalogerna blott åren 1818—1820.

[3] De liturgiska föreläsningarna omtalas blott i föreläsningskatalogen för 1826—27.

mata Pauli Apostoli» för candidatura theologiae, och försvarade sin dissertation under presidium af Ahlman, »respondens fran nedre katedren» den 18 dec. 1820.[1] Året därpå utgafs och försvarades i filosofiska fakulteten en afhandling med titel: »Sacri Hebraeorum codicis loci, qui gentium Arabicum mentionem faciunt, in examen vocati», på grund af hvilken Reuterdahl uppfördes på andra förslagsrummet till en ledig Linguarum Orientalium adjunktur. Denna gafs emellertid åt Ach. Kahl, och Reuterdahls nästa specimen fran 1823 »Observationes criticae in priora duo evangelii Lucae capita» faller åter under teologiska fakultetens domvärjo. Denna belönade hans teologiska förtjänster med att följande år utnämna honom till e. o. adjunkt i fakulteten, en värdighet, som visserligen icke medförde någon lön men däremot anvisning på kommande befordran.

Vid denna tid lockades Reuterdahl af den lediga professuren i österländska språk, och för att styrka sin kompetens till densamma utgaf han 1824 samtidigt tvänne afhandlingar i semitisk religionshistoria. Den ena skrefs på svenska och handlade om »Profeterna, sådana de i Gamla Testamentet och Alkoran föreställas», den andra hette »Ad sacri Hebraeorum Codicis et Alcorani locos, qui de consecratione Prophetarum agunt, commentationes», och grundade sig till en del på den nyssnämnda svenska undersökningen. Lyckan var denna gång den svenska teologien huld. Reuterdahl gick miste om platsen och bevarades åt teologien.[2] — Nästa alster

---

[1] Teol. Fak. gaf honom det betyget »att han med lärdom författat och med heder försvarat» sin afhandling, »hvilket med stöd af Författningen svarar mot vitsordet Laudatur». Fak:s prot. den 19 Dec. 1820.

[2] Angående denna befordringsfråga skref Thomander till sin vän Dahlgren i ett bref dateradt allhelgonadag 1823: »Till Norbergs efterträdare lär vara ämnad en Bolmeer», — denne fick mycket riktigt platsen — »som kan knappt en glosa orientalia. Hans medtäflare, en Reuterdahl, den ende orientalist vid akademien, redan en gång orättvisligen förbigången, blir det väl åter. Denne Reuterdahl den bästa Lundensis med en skön själ, godt hufvud och ovanliga kunskaper, är min bästa bekantskap där». Tryckt i Ahnfelt, »Tankar och löjen», sid. 7.

af hans vetenskapliga flit var en liten skrift om »Doctrinae biblicae de Spiritu Sancto lineamenta», som kom till i och för präst- och pastoralexamen och försvarades den 17 dec. 1825; följande dag blef Reuterdahl prästvigd.

En utsikt till befordran i teologiska fakulteten yppade sig genom den obetydlige teol. adjunkten Hallenborgs bortgång hösten 1825. Ett par drag ur detta ärendes behandling må anföras såsom karakteristiska för dåtida akademiska befordringsförhållanden. Till platsen anmälde sig Reuterdahl och jämte honom sju andra. Fakulteten beslöt 17 okt. 1825, att samtliga sökandena skulle aflägga disputationsprof[1], och föreslog några dagar senare ämnen, hvilka på sedvanligt sätt utlottades. Det ämne, som Reuterdahl fick på sin lott, var: De fontibus historiae ecclesiasticae Eusebianae; följande vår hade han sin afhandling härom färdig och försvarade den den 19 maj. Den 30 juni 1826 uppsatte fakulteten förslag. Ahlman ägnar härvid de aflagda specimina en omsorgsfull granskning, upptagande icke mindre än 22 sidor i protokollet och resulterande däri, att Reuterdahls och seminarieadjunkten Bergquists sättas främst. Den enda egentliga anmärkning, som göres mot Reuterdahl, är, »att det någon gång — — varit angenämt om författaren något mer utvecklat sin mening»; men, tillägger Ahlman urskuldande, »det kan icke billigtvis fordras eller väntas, att ett akademiskt specimen skall vara en bok». På förslaget uppställde han Bergqvist, Kahl och Reuterdahl i nu nämnd ordning, hvarvid han till förklaring af förslagsordningen hänvisade på en förordning från 1800, enligt hvilken rummen borde sättas endast efter tjänsteår. Ahlmans votum blef också fakultetens beslut.[2] Bergqvist erhöll adjunkturen, men samtidigt fick äfven Reuterdahl befordran; han utnämndes i december 1826 till seminarieprefekt och prebendepastor i Kjerrstorps och

---

[1] Teol. fak:s protocoll 17 okt. 1825.

[2] Teol. fak:s prot. 30 juni 1826 Wåhlin instämde, sin vana trogen med Ahlman, den tredje ledamoten af fak. Hylander ville utesluta R. från förslaget.

Glostorps församlingar. Därmed blef ändtligen hans ekonomiska situation någorlunda god.[1]

De nu omtalade afhandlingarna vittna först och främst om, huru omfattande Reuterdahls studier varit, och huru väl bevandrad han redan nu var på skilda vetenskapsområden, arabisk religionshistoria, gamla och nya testamentets exegetik och kyrkohistoria.[2]

Gällde det en undersökning af hvad Reuterdahl uträttat med sina historiska arbeten i jämförelse med vetenskapens dåvarande ståndpunkt, så skulle det ha sitt stora intresse att underställa dessa afhandlingar en grundlig granskning. Men angående det ämne, som här är i fråga, uppsökandet och klargörandet af författarens teologiska askådning, ha de, ledsamt nog, icke mycket att säga. Det följer naturligtvis icke — åtminstone icke genomgående — af de behandlade ämnenas historiska art, att så är. Det sätt, på hvilket t. ex. en kyrkohistoriker bedömer de skildrade företeelserna, lämnar ju ofta nog så goda upplysningar, som man någonsin kan önska, rörande författarens teologiska uppfattning och ståndpunkt. Men Reuterdahl sparar så vidt möjligt på sådana upplysningar. Redan i dessa historiska ungdomsskrifter kan man iakttaga, hvad som sedan visar sig vara karakteristiskt för hela hans omfattande historiska skrift-

---

[1] R. hade vid denna tid också planer på en ledig professur i historia. Några dagar efter sin utnämning till prefekt skrifver han till Tegnér och omtalar denna samt fortsätter: »Därför låter jag dock icke Historien fara, om jag kan få henne — och duger till hennes man. Jag fruktar nog, att af äktenskapet blir hvarken ägg eller ungar». Bref till Tegnér 8 dec. 1826. — Historiarum professor blef E. S. Bring.

[2] Hans vän Thomander skref härom i ett bref till Dahlgren d. 17 juli 1825, hvari han ber denne i Stockholm arbeta för Reuterdahls befordran till teol. adjunkt: »Han har ganska ovanliga kunskaper. Sin hebräiska kodex känner han pa fingrarna; koran och annan arabisk litteratur, något syriska, hela grekiska litteraturen, den romerska och moderna, teologi och kyrkohistoria mer än till den teologiska graden innefattar en lärdom, som utom honom väl få besitta af våra universitetslärare». Tryckt i Tankar och löjen, sid. 44.

ställarverksamhet. Hans princip är — för att begagna hans egna ord — att endast och allenast »låta sakerna tala» »utan absolutions- eller condemnations-utslag». Han har en fullkomlig skräck för allt, som möjligen kan häntyda på partitagande: »man må så mycket man vill afvisa och förlöjliga den på historiken gjorda fordran, att han skall vara partilös, att han skall vara herre öfver sina tycken, sträfvar han icke till denna partilöshet, gör han det icke för sig till grundsats att äfven mot sina tycken finna sanning och rätt, så blifver han en slät historiker».[1] Det är svårt att kunna gå längre i tillämpandet af denna för all historia så nödvändiga grundsats om opartiskhet, än Reuterdahl gjort. Men det torde icke vara att gå hans rättmätiga kyrkohistoriska ära för nära, om man säger, att han understundom icke gjort en sådan skillnad, som önskvärdt varit, mellan döma och bedöma; förskräckelsen att fälla domar blir till en ofta märkbar svårighet att fälla bestämda omdömen, den personliga uppfattningen och värdesättningen af det som varit glider undan. Man förstår, att Reuterdahls historieforskning har sin styrka i den yttre kritiken, i källskriftsgranskningen, o. dyl., icke i förmågan att se de stora sammanhangen, uppsöka utvecklingens hemliga trådar. Alltnog, af det sagda är tydligt, att själfva arten af hans historiska författarskap är sådan, att detta lämnar ringa besked om hans teologiska åskådning och ståndpunkt.

Hvad som nu emellertid utmärker de omförmälda ungdomsskrifterna, om de betraktas från nu nämnda synpunkt, är den fläkt af en äkta vetenskaplig ande, som sväfvar öfver dem. Redan här framträder Reuterdahls kritiska noggrannhet, parad med en viss oförskräckthet, som icke låter sig bekomma, om händelsevis kritikens resultat skulle råka i strid med traditionella meningar. Af de tre enbart exegetiska afhandlingarna torde den om de två första kapitlen i Lukasevangeliet böra sättas i främsta rummet. Skriften om Pauli dogmer utgör helt enkelt en systematisk gruppering af hit-

[1] St. Kr. Not. 1841, sid. 57.

hörande bibelställen, anordnade efter det trinitariska schemat. Med mera utförlighet ha grunddragen af bibelns lära om den helige Ande behandlats. Här framletas och granskas gamla och nya testamentets samt äfven apokryfiska skrifters uttalanden om anden från synpunkten af att söka åstadkomma en utredning af ursprunget till dogmen om den helige Ande, och därmed ett bidrag till dogmhistorien, om hvilken vetenskaps vikt och värde Reuterdahl är lifligt öfvertygad. »Då äfven vi önska draga vårt strå till stacken för detta arbete (det dogmhistoriska), ha vi utvalt dogmen om den helige Ande, hvilken är oss synnerligen kär och dyrbar. Vi hafva redan sammanfört icke så litet till dess historia, men nu vilja vi blott framställa begynnelsen, d. v. s. dogmens bibliska ursprung. Ty vi kunna icke öfverensstämma med de dogmhistorici, som vilja hafva den bibliska läran afskild från sin historia och hänförd till någon biblisk teologi. I den heliga skrift finna vi dogmernas källa, och från denna källa tänka vi taga fram deras begynnelse.»[1] Granskningen af bibelställena visar »dogmens enklare bibliska begynnelse», som sedan »öfvergår till en mera sammansatt gestalt».

Den omsorgsfullt gjorda undersökningen af Lukasevangeliets första kapitel kommer, »utan att bero af andras omdömen»,[2] till det resultatet, att de ursprungligen skrifvits på hebreiska, och att denna källskrift sedan öfversatts till grekiska, sannolikt af Lukas själf. Ett stöd för denna hypotes finner Reuterdahl bl. a. däri, att en återöfversättning till hebreiska icke vållar någon svårighet, hvilket han visar genom att själf verkställa en sådan. Affattningstiden bestämmes till kort efter Jesu död; det råder en fast och orubbad, icke den senare tidens ängsliga och otåliga väntan på Messias' återkomst, allt andas ännu gladt lugn. Hvad den historiska trovärdigheten beträffar, fastslår Reuterdahl, att om berättelserna icke hvilade på historisk grund, hela den kristna historiens begynnelse skulle ryckas sönder; icke heller skulle de

[1] Doctrinæ biblicæ, sid. 4.

[2] R. beklagar, att han icke fått se Schleiemachers hithörande arbete.

första kristna ha kunnat hvila vid ren dikt. »Därför måste vi gifva dem en historisk grund.» Däremot vill han försiktigtvis icke yttra sig om berättelsernas detaljer: »att hafva gifvit dem en sådan historisk grund är tillräckligt. Vi gå icke längre, och icke spörja vi ängsligt och lätt utsatta för misstag om dess särskilda historiska momenter.[1] Såsom det icke är historiens art att, så att säga, framställa benbyggnaden, utan såsom den hellre må visa oss fullständiga bilder, lefvande och friska, så skola ej heller kritici taga bort sådana bilder från historien och granska dem med sin dissekerande knif, så att lifvet alldeles försvinner.»[2] Reuterdahl framhåller vidare, att det icke är tillräckligt att hänvisa på faktiska händelser såsom berättelsernas grund; dessas genesis måste också förstås ur hebreernas sätt att uppfatta och framställa, samt ur den fromme berättarens innerliga vördnad för Jesus. »Så har, om jag ej misstar mig, detta märkliga dokument från den äldsta kristendomen sprungit fram ur historiska fakta, hebreernas heliga gåfvor och någon kristens fromma sinne.»[3]

I de båda afhandlingarne från 1824 om profeterna har Reuterdahl gjort ströftåg ut på den utombibliska religionshistoriens område, han har därvid velat försöka »att gifva något begrepp om den alldeles icke bearbetade och hos oss nästan okända koranen».[4] Den latinska dissertationen talar om Moses', Jonas', Elisas, Jesaias, Jeremias och Hesekiels invigningar och jämför därmed Muhammeds, hvarvid Reuterdahl finner, att Muhammed öst ur bibliska källor, särdeles ur Hesekiel och Apokalypsen.[5] Den svenska paralell-afhandlingen gör en mera omfattande jämförelse mellan pro-

---

[1] Detta ställe finnes öfversatt af Sundberg, a. a. sid. 241, hans öfversättning gör emellertid icke rättvisa åt originalets försiktiga uttryckssätt.

[2] Observationes criticæ, sid. 9.

[3] Ibm sid. 11.

[4] Profeterna, sådana de etc., inledningen.

[5] Ad sacri Hebraeorum Codicis etc., sid. 48.

fetismen i gamla testamentet och koran. Det sätt, på hvilket härvid jämförelsen mellan dessa båda religionsurkunder utföres, visar Reuterdahls historiska blick och griper verkligen fatt i en central åtskillnad. Hufvudtanken är: gamla testamentet har vuxit upp jämsides med hebreernas religiösa lif och är en lefvande bild af ett helt folkslag, under det att däremot koran är »en produkt af ett enda sinne», skrifven för att vara en kanon, en regula fidei. Jag citerar några rader ur Reuterdahls framställning: »Allt efter som Hebreernas lif utvecklade sig, utvecklade sig ock därur och därjämte deras heliga Codex, och därför kunde denna afspegla detta lif i all dess mångfald och olikhet, i alla skiftningar och förvandlingar, i alla yttre och inre omväxlingar. Så lika, så enahanda som bokens Ande är, så ombytande äro de gestalter, hvilka den låter framträda, de bildningar, hvilka den framställer. — — Ja, säsom himlen är denna Codex ett palats med många boningar, och i hvarje bor en Engel, och den Engel vi mest älska kunna vi där uppsöka. Långt ifrån sådan är beskaffenheten af Arabernas Alkoran. Den är visst också ett palats, stort och prunkande, men endast utgörande en enda enformig boning, väl försedd med många zirater, men alla hvarandra i det närmaste lika. — — Den öppnar icke för oss skapelsens vida, omätliga, aldrig genomskådade rymder; den öppnar allenast en enda stor, men oförändrad utsikt till Allah, och en annan förskräckande, själ och sinne genomskärande, till hans fiende i afgrunden.»[1]

Den mest observerade och väl äfven mest betydande af Reuterdahls nu omtalade afhandlingar är den sista af dem, hans undersökning om källorna till Eusebii kyrkohistoria, där han i anslutning till Eusebii rubriker bok för bok rannsakar dennes sagesmän med en kritisk grundlighet, som tillvunnit sig mycket erkännande.[2] På någon närmare redogörelse för

---

[1] Profeterna sådana de etc., sid. 61 ff.

[2] Så t. ex. berömmer den förnäma tyska tidskriften Theologische Studien und Kritiken arbetet för dess »flitiga och kritiska studium af patristiken» Theol. Stud. u. Krit. 1828, sid. 898.

arbetet inlåter jag mig ej, då det ju alls icke ingår i afhandlingens plan att redogöra för och granska resultaten af Reuterdahls kyrkohistoriska arbeten.

År 1828 betecknar en vändpunkt i Reuterdahls verksamhet såsom teolog. Dittills hade han nöjt sig med att skrifva akademiska specimina, alla så när som ett på latin, och hans teologiska arbete hade endast rört vetenskapliga specialundersökningar. Nu framträder han för den stora allmänheten, begynnande en verksamhet, som åsyftar ingenting mindre än en verklig pånyttfödelse af fäderneslandets teologi. Hans mål var att väcka upp denna från sömnaktighet och trött isolering, han ville förmå den att taga kännedom om, huru det på andra håll arbetades i de teologiska verkstäderna, och att själf efter måttet af sina krafter på allvar deltaga i detta arbete. Det ginge ej an för teologien att blifva efter i det allmänna vetenskapliga framåtskridandet, om den öfverhufvud ville lefva. »Det är», så ljödo hans varningsrop, »väl också för teologien både det rättaste och det klokaste, att icke blifva efter sin tid. Det rättaste, ty förmår han det icke och förmår hans vetande det icke, så må detta försvinna: hvad som ej förtjänar att lefva, må dö. Och det är det klokaste, ty om det ock genom begagnandet af särskildta omständigheter till en tid kan lyckas honom att inhägna och freda sin murkna plantering, så skall en gång en storm komma, som endast respekterar det lefvande, och då skola de torra stammarne falla mera föraktligt, än om de genast vid sin början de död af ägaren blifvit uppgifna.»[1] Frimodigt och med en hänförelse, som söker sin like och förtjänar vår beundran, samt en energi, som icke slappades, ställde han under en lång följd af år sina krafter i detta programs tjänst, fast öfvertygad om att därmed tjäna ett högt och viktigt mål.

Det var genom startandet af Theologisk Quartalskrift, som det rådande lugnet på detta sätt stördes. Härvid skola visserligen icke de män bortskymmas, som stodo vid Reuter-

[1] Th. Q. 1828, II, sid. 27.

dahls sida i arbetet: M. E. Ahlman, han som skjutit den första breschen i lunda-teologiens förskansningar, och som nu lät den förnämsta delen af sitt icke omfångs- men innehållsrika författarskap inflyta i quartalskriften, samt J. H. Thomander, Reuterdahls medredaktör under tio år, och trots en i hög grad olika läggning och olika åsikter i mycket, icke minst i teologien (där Thomander allt ifrån början intog en betydligt konservativare ståndpunkt än Reuterdahl) dennes nära vän och vapenbroder i många år.[1] Thomanders flesta och värdefullaste bidrag föllo inom den praktiska teologiens område — här förtjänar framför allt hans homiletiska recensioner att omnämnas —, men äfven åt andra discipliner ägnade han sin uppmärksamhet; särskildt intresserade honom den kristologiska frågan. Öfverallt i hans författarskap framträder den fart och dristighet och den briljanta stilistiska förmåga, som utmärkte hans geniala, något oroliga begåfning. Ahlman skref i teologiska principfrågor och systematisk teologi, sakligt, lidelsefritt, anspråkslöst och bottenärligt med en gemytlig torrhumoristisk blink i ögat. Men själf var Reuterdahl den ledande själen i företaget och den, som mer än någon annan påtryckte tidskriften sin prägel, uppträdande som författare i de flesta teologiska discipliner. På honom hvilade den tyngsta arbetsbördan. Några siffror äro belysande. Under det att Thomander under quartalskriftens första femårsperiod 1828—32 skrifvit omkring 500 och Ahlman inemot 200 sidor, kommer Reuterdahl upp till omkring 800. Sedan tidskriften, efter att ha legat nere under tre år, återupptagits 1836, blir differensen mellan de båda

---

[1] Vänskapen var redan gammal, då Thomander i januari 1827 utnämdes till R:s efterträdare såsom seminariedocent. Redan före quartalskriftens tillkomst hade de båda vännerna umgåtts med planer på litterärt samarbete; 1826 var det deras mening att tillsammans åstadkomma en bibelöfversättning. Thomander skrifver härom till Dahlgren d. 23 april 1826 (tryckt i Tankar och löjen sid. 56 f.), och R. omtalar saken i ett bref till Tegnér 1 okt. 1826. — Angående planen på upprättandet af en större allmän litterär tidskrift i Lund se K. H. Å. 1905. sid. 166 f.

redaktörernas arbete under femårsperioden 1836—40 ännu större: Thomander skref ej mer än knappa 150 sidor, Reuterdahl omkring 800. Under de senare åren af denna femårsperiod synes det hela ha skötts nästan uteslutande af Reuterdahl.[1]

Theologisk Quartalskrift började med höga vetenskapliga vyer och svek dem icke. Något sådant som att utesluta en författare för misshagliga åsikters skull kom icke i fråga. Forskningens frihet upprätthölls som oeftergiflig grundsats. Det prospekt, som medföljde första årgångens första häfte, proklamerar: »med aldrig så litet begrepp om vetenskaplighet inser man lätteligen, att den rätt väl kan bestå med olika åsikter hos dem, som på densamma göra anspråk. Det vore således obehörigt, att af hvarje vetenskapsman fordra enahanda åsikter och endast admittera sådana, som äro i öfverensstämmelse med ens egna. Till denna obehörighet vilja vi icke göra oss skyldiga; vi hålla icke vårt repertorium stängdt för meningar, som skilja sig från våra.» Och i anmälan till andra årgången heter det: »Redaktörerna själfva tänka på långt när icke lika i allt och skulle å ömse sidor icke heller vilja det. De äro således långt ifrån att hos andra fordra eller ens önska en för all forskning och all sannings lif så föga båtande likstämmighet. Kyrkan känner kätterier, men icke vetenskapen.» Sådan var och förblef den ledande tonen i tidskriften.

Den betydelse, som denna haft, måste uppskattas mycket högt. Den slog upp fönstren på vid gafvel, så att den friska luften fritt kunde spela in i de instängda lokalerna. Det öfverflödar på vittnesbörd af samtida eller den följande generationens män om den roll, som quartalskriften verkligen spe-

---

[1] I ett bref till Molbech från hösten 1840 skref R: »Jag beger Quartalskriften. Den öfvertages af två unga raska teologer (Melin och Bring), som säkert komma att draga lasset mycket bättre än jag (Thomander har icke på lång tid därvid lagt ett finger).» Tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 188. — Under quartalskriftens båda sista år 1841—42 voro H. M. Melin och E. G. Bring dess redaktörer.

lat.[1] Vill man jämföra de båda femårsperioderna, så bör otvifvelaktigt företrädet gifvas at den första. Det är ju också naturligt, att den första stormlöpningen skulle ske med större ifver och bära en friskare prägel. Originalartiklarna från denna tid voro också i regeln mera betydande, centrala teologiska frågor behandlades oftare, recensionsafdelningen var rikhaltigare. Dock förtjänar icke den senare perioden att ställas för mycket i skuggan. Det är icke någon öfverdrift att säga, att Theologisk Quartalskrift under alla sina år, om man ser till det teologiska värdet, varit sina föregångare, samtida, och äfven en mycket stor del af hvad som senare presterats i svensk teologisk journalistik afgjordt öfverlägsen.

Det skede af Reuterdahls teologiska verksamhet, som tar sin början med hans mera offentliga framträdande i quartalskriften 1828, finner en lämplig afslutningspunkt, om-

---

[1] Några exempel må anföras: Jmfr Sundberg, a. a. sid. 245; Genberg, a. a. sid. 229; han säger, att den »under loppet af många år blef en banbrytare för nya och vidgade åsikter»; Ahnfelts studentminnen, sid. 161 f; Ljunggren skrifver i minnesteckningen öfver Thomander, Sv. Ak:s Handl., del 41 sid. 22: »det är bekant huru lifvande och väckande denna tidskrift verkade, huru den kan sägas hafva lagt grunden till ett djupare studium af teologien i vårt fädernesland». S. Cavallin säger i Lunds stifts herdaminne I, sid. 243: »Genom sin frisinnade ande väckte quartalskriften förskräckelse och opposition på flera håll. Otvifvelaktigt var den den bästa tidskrift, som utkommit i Sverige. — Biskop Flensburg sade sig genom quartalskriften först ha fått föreställning om hvad teologi är; se Otto Ahnfelt, Ur mina minnen, sid. 35. — Äfven ett utländskt vederhäftigt vittne må höras: Theologische Studien und Kritiken, 1830, sid. 945 ff. berömmer i en recension öfver Sveriges teologiska litteratur quartalskriften såsom »die wichtigste Erscheinung nach dem Werthe der darin enthaltenen Beiträge sowohl, als nach dem zu erwartenden Einflusse auf den Geist und die Richtung der wissenschaftlichen Theologie». Af medarbetarne får R. mesta berömmet: »Bei weitem jedoch gebührt der erste Platz den Beiträgen des D:r Reuterdahl, die ganz geeignet sind als leuchtendes Vorbild die Richtung eines wahrhaft wissenschaftlichen Strebens zugleich auzuzeigen und zu empfehlen». Därjämte uppskattas Ahlman synnerligen högt. — År 1838 skrifver samma tyska tidskrift (sid. 1220), att quartalskriften är »ein würdiges Organ freien Wissenschaft und des kirchlichen Geistes».

kring år 1844. Dessa båda årtal innesluta hans verksammaste tid i teologiens tjänst, sexton år af oafbruten och målmedveten kamp för en vetenskaplig teologi i Sverige. Det kan måhända synas egendomligt att sätta som slutgräns just det år, då han ändtligen efter 25 års akademisk tjänstgöring 48 år gammal utnämndes till ordinarie professor, helst som han ju ännu omkring 8 år tillhör universitetet. Vid första påseende tyckes det naturligare att låta hans egentliga teologiska tid sluta med utnämningen till statsråd 1852. Dock har den gjorda indelningen sina goda skäl. Ty i själfva verket var han redan fullt upptagen af praktiska värf långt före sitt inträde i konseljen. Alltifrån åren 1844 45 har vetenskapen måst vika för statens och kyrkans tjänst. Till dess var han framför allt teolog, härefter blef han öfvervägande kyrkoman och politiker. Intresset för teologisk forskning släpptes visserligen aldrig, och det är endast förvånansvärdt, huru han kunnat lyckas rädda så mycken tid, som han verkligen gjort, åt sin kära teologi och öfverlupen af ämbetsgöromål kunnat ända in i sena ålderns dagar bygga vidare på sin monumentala byggnad, svenska kyrkans historia. Men skillnaden är i alla fall stor mellan den tid, då Reuterdahl jämförelsevis ostörd kunde ägna sig åt teologien, forskande i de flesta af dennas grenar och utvecklande en omfattande skriftställarverksamhet, och hans senare af stats- och kyrkogöromål upptagna år, då teologien icke längre kunde få vara hufvudsak, och då de stunder, som möjligen kunde sparas åt vetenskapen, togos i anspråk för fullföljandet af hans stora kyrkohistoriska arbete. De tilldragelser, som åstadkommo nu omtalade förändringar i Reuterdahls lif, voro i första hand hans val till riksdagsman 1844[1] och därjämte utnämningen till domprost följande år. Reuterdahl var alltför stor fosterlandsvän och alltför politiskt intresserad för att icke taga riksdagsmannakallet på allvar; han blef redan från början en verksam deltagare i det politiska lifvet, och kräf-

[1] Reuterdahl valdes till representant för Lunds stifts prästerskap 17 juni 1844 med högre röstetal än någon af de på samma gång valde.

vande uppdrag anförtroddes gärna åt honom, »helst som det statsmannaanseende han förvärfvade snart stod uti ett friskt stigande».[1] Domprostsysslan åter förde med sig, att praktiskt kyrkliga och kommunala bestyr i långt högre grad än förut varit fallet inkräktade på den tid, som annars skulle hört vetenskapen till.

Reuterdahl har också själf känt och uttalat, att han vid denna tid stode vid en skiljoväg. I dessa uttalanden ser man, att det var med allt annat än glädje han slog in på den nya vägen. I vetenskapens värld var hans rätta hemvist; ingenstädes trifdes han som bland sina böcker. Sverige har väl haft få män, som varit så entusiastiska för vetenskap och vetenskapligt arbete som han. Endast en stark pliktkänsla förmådde honom att lämna studerkammarens lugna arbete för det praktiska lifvets strider. Jag anför ett par utdrag ur bref till Molbech, hvilka förträffligt belysa Reuterdahls sinnesstämning och tänkesätt i denna sak. Han berättar, att han blifvit påtänkt till riksdagsman, och fortsätter: »Gör jag afseende på min enskilda lefnad, så måste jag önska att icke blifva vald. Ett deltagande i riksdagen är förenadt med de största obehagligheter, förhindrar all litterär verksamhet och borttager ett år af lefnaden. Det kan äfven för alltid borttaga hälsa och krafter. Men å andra sidan har jag väl knappt rättighet att draga mig tillbaka, ifall — såsom jag nästan tror — ett förtroende af detta slag skulle tillbjudas mig. Det blefve mig kanske möjligt att genom ett fridsamt, men dock bestämdt och kraftigt ord förhindra någon af de galenskaper, som utan tvifvel åsyftas. Kanske äro mina farhågor för stora; kanske tänker jag orätt om min förmåga att uträtta något godt. Men det förekommer mig, som skulle jag icke kunna äga ett riktigt godt samvete, om jag nekade att emottaga det för mig ingalunda kära uppdraget.»[2] Två år senare skrifver han om domprosteriet: »Då det ännu var obestämdt, hvem som skulle

---

[1] Torén, predikan och personalier etc.

[2] Bref till Molbech 20/4 1844, tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 191.

blifva domprost i Lund, sade jag mig ofta, att jag stod på ett slags skiljoväg. Domprosteriets bortgifvande afgjorde, om jag helt och hållet skulle upptagas af praktiska bestyr och blifva en statens och kyrkans man, utan att mera än till nödtorft kunna fortsätta mina studier, eller om jag som hittills hufvudsakligen skulle få öfverlämna mig åt dem och äfven kunna verka något som författare. Utgången har visat mig sanningen af denna föreställning. Domprosten är i stor fara att blifva en dum prost. Jag har under de sista sex månaderna knappt kunnat smyga mig till någon läsning. Det enda jag fått skrifva har varit predikningar och tal, samt utkast till mina föreläsningar.»[1]

Under de första af dessa sexton hufvudsakligen åt vetenskapligt arbete ägnade år tjänstgjorde Reuterdahl, såsom vi af det föregående minnas, såsom prefekt vid det teologiska seminariet. Så småningom kommo emellertid äfven vederbörande myndigheter underfund med, att seminarieinrättningarna icke fyllde de anspråk, som rätteligen borde ställas på prästbildningsanstalter; en för undervisningsverkens ordnande tillsatt kommitté uttalade enhälligt såsom sin åsikt, att »blifvande religionslärares» undervisning borde ombesörjas af de teologiska fakulteterna. Då under loppet af åren 1829 och 30 flera vakanser inträffade i dessa fakulteter — år 1830 bestod fakulteten i Lund blott af en enda ordinarie medlem, Ahlman — fann man det vara en lämplig tid för den påtänkta reformen; och efter hvarjehanda förhandlingar mellan kansler, prokanslerer och fakulteter utfärdades den nya stadgan för Uppsala universitet i mars och för Lunds i september 1831.[2] Härigenom ordnades den teologiska undervisningen på det sätt, som förblef väsentligen oförändradt i öfver 70 år, och som äfven bildar en grundval för den nuvarande sedan 1903 bestående anordningen.

---

[1] Bref till Molbech 11/4 1846, tryckt i K. H. Å. 1905. sid. 192 f.

[2] De lundensiska handlingar som beröra den nya stadgans tillkomst finnas tryckta i Th. Q. 1831, IV sid. 16—42.

Den kungliga förordningen betecknar en vändpunkt i prästbildningens historia. Man kom lyckligen ut ur det förnedringstillstånd, som ovillkorligen följer af ett ensidigt praktiskt betraktelsesätt. Den teoretiska teologien fick sig tillerkänd sin rättmätiga plats såsom utgörande det hufvudsakliga föremalet för en blifvande prästs universitetsstudium; därbredvid ställdes en praktisk kurs såsom lämpligen afslutande hans utbildning. De förutsättningar, som härmed voro gifna för att åstadkomma ett höjande af denna, utnyttjades af lundateologerna på bästa sätt och med godt resultat. Mångfaldiga vittnesbörd skulle kunna anföras om de teologiska studiernas uppsving — icke minst belysande för detta är det på flera håll framträdande, så småningom växande missnöje öfver de skärpta fordringarna och studietidens ökande, hvilket till slut resulterade i att prästeståndet vid 1834—35 års riksdag tog saken under sin behandling. Här klagade man öfver strängheten i Lund i jämförelse med i Uppsala och trodde, att teologerna vid det sydsvenska universitetet »af det ädlaste nit spännt bågen för högt, förblandat präststudier med fakultetslärdom»;[1] biskop Agardh yrkade t. o. m., att de bestående fakultetsexamina för blifvande präster skulle upphöra, och alla kontroller på dessas kunskaper anförtros åt domkapitlen — »de egentliga universiteten äro blott till för skepsis, för kritiken.»[2] Följden af dessa förhandlingar, som började den 17 febr. 1834 och slutade först den 2 mars 1835, blef en skrifvelse till Kungl. Maj:t, hvilken knappast kan tolkas annat än som ett misstroendevotum mot lundateologerna, där det bl. a. önskas, att vid en förändring af 1831 års författning »Kungl. Maj:t täcktes låta domkapitlen behålla deras i kyrkolagen stadgade rätt att pröfva blifvande prästmän utan hinder af teologiska fakul-

[1] Th. Q. 1836 sid. 156 f. R. har i Th. Q. 1836 sid. 153—200 granskat en skrift betitlad »Handlingar rörande prästbristen i Lunds stift, samt prästbildningen vid Rikets universitet», hvilken innehåller riksdagsöfverläggningarna i denna sak, annan hithörande skriftväxling m. m.

[2] Th. Q. 1836, sid. 156 och 159.

teters eller annan auktoritets vitsord.»[1] Detta beslut fattades dock med blott en rösts majoritet. Reuterdahl kunde tryggt svara härpå, att fakultetens afsikt endast varit »att uppfylla lagens och en sund eftertankes fordringar»;[2] den som läser dess till riksdagen uppsända protokoll angående fordringarna för dimissionsexamen[3] kan icke finna dessa öfverdrifna.[4] Man lät sig icke heller i Lund störas af sådana försök till påtryckningar utan fortsatte lugnt arbetet för den teologiska bildningens höjande på ett sätt, som alltid skall tillförsäkra den fakultet Reuterdahl tillhörde, och som jämte honom räknade namnen Ahlman, Thomander, Bergqvist samt senare Bring och Melin, en hedersplats i vår universitetshistoria.

Genom seminariets upphäfvande hade Reuterdahl såsom alltjämt innehafvare af prebendet Kjerrstorp kommit i den egendomliga situationen att vara löntagare utan motsvarande ämbetsåligganden. Ett tillfälle att afhjälpa denna oegentlighet yppade sig, då en adjunktur i teologiska fakulteten blifvit ledig efter adj. Hellstenius, som våren 1832 utnämnts

---

[1] Th. Q. 1836, sid. 161.

[2] Ibm sid. 170.

[3] Ibm sid. 170 ff.

[4] Det har sitt intresse att jämföra dessa minimikurser med hvad R. för egen del i de metodologiska anmärkningar, som han tillfogat sin »Inledning till theologien» anser oundgängligt för vinnandet af en nödig öfversikt af teologien. Han ställer sina anspråk högre; särdeles intressant och vittnande om hans säkra blick för hvad som måste vara det centrala, när det gäller att få en teologisk orientering, är, att han härvid framför allt tänker på dogmatiken. Medan fakultetens protokoll nöjer sig med Schotts Epitome, kräfver R. studiet af representanter för olika riktningar, en författare »af den gamla stränga, allvarliga, fornlutherska observansen», en af »reflexionsteologerna», samt »för den nyare tiden» en af de ortodoxa och en »mera filosofisk». »Man skall förebrå oss» — säger han — »att vi till en vetenskaplig öfversikt fordra för mycket; vi se dock icke, huru man med mindre skall kunna vinna en sådan. — Huru denna skall kunna erhållas ur mindre än fyra eller fem måttliga oktavband, förstå vi icke. De som sky dessa, må sky hela det teologiska studium». — R. uppgör tidsberäkning och ett detaljeradt kostnadsförslag för att visa, att en svensk teologie studerande borde kunna gå i land med de af honom uppställda fordringarna.

till domprost. Ahlman föreslog då,[1] att fakulteten skulle begära hos kanslern, att Reuterdahl måtte få öfvertaga andra teologie adjunkturen, till hvilken i så fall Kjerrstorp borde vara prebende. Om detta förslag uppstod mellan Ahlman och den nye domprosten en meningsskiljaktighet, som möjligen är en efterdyning af den långvariga och heta striden om domprosteriet.[2] Hellstenius ansåg sig öfverrumplad af Ahlmans förslag och begärde betänketid, vid nästa fakultetssammanträde afstyrkte han. Men Ahlman hade såsom dekan utslagsröst och afgjorde fakultetens beslut till Reuterdahls förmån i ett utlåtande, där denne omtalas såsom »en af fäderneslandets lärdaste teologer, utmärkt både såsom lärare och författare.»[3]

I början af år 1833 uppfördes Reuterdahl på andra förslagsrummet till den lediga tredje professuren, den exegetiska. Sedan den på första förslagsrummet uppförde äldre medsökanden Bergqvist[4] blifvit utnämnd, kallades Reuterdahl till dennes efterträdare såsom förste teologie adjunkt med Uppåkra pastorat som prebende; såsom innehafvare af denna jämförelsevis blygsamma befattning var det han gjorde Lunds teologiska fakultet sina största tjänster. Samtidigt, år 1833, förordnades han till universitetets bibliotekarie, hvilket ämbete han skötte till 1844, däraf de sista 6 åren såsom ordinarie.

Såsom bibliotekarie har Reuterdahl uträttat mycket

[1] Teol. fak:s prot. den 5 maj 1832.

[2] Angående denna och Reuterdahls ställning till densamma se K. H. Å. 1905, sid 171—176.

[3] Teol. fak:s prot. 12 maj 1832.

[4] I sitt i teol. fak. afgifna utlåtande öfver de sökandes meriter säger sig Ahlman vara »öfvertygad att universitetets väl och heder befrämjas, hvilkendera af dem (Bergqvist och R.) som vinner den sökta befordran». Första förslagsrummet ville han ge B. såsom äldre akademisk lärare; R. har visserligen skrifvit mer exegetik, men det är — yttrar A. — »klart, att en teologie adjunkt — icke bör vid fråga om befordran i ringaste mån eftersättas, därför att han händelsevis mindre utmärkt sig såsom författare i de till den lediga professionen hörande vetenskaper än i någon eller några af de öfriga teologiska». Teol. fak:s prot. 6. febr. 1833.

såväl i fråga om bokinköp — han ansågs bl. a. ha medverkat till några större donationer genom sitt inflytande hos gifvarne — som med afseende på bibliotekslokalens utvidgande och nyinredande samt böckernas uppställning. »Den omtanke och den skicklighet, hvarmed Reuterdahl bedref alla dessa bestyr, hafva åt efterträdarne lämnat ett väl ordnadt bibliotek och ett tacksamt minne», säger Genberg och tillägger, att minnet också bevarat bibliotekariens välvilja och humanitet samt den ovanliga bokkännedom, med hvilken han »kunde gifva anvisning på, hvad en hvar i sin väg behöfde, och det behöfliga fanns.»[1] På tal om hans förtjänster om det svenska bokväsendet får det icke bortglömmas, att det var han, som 1826 föranledde, att en filial från Danmarks förnämsta bokhandel slog sig ned i Lund, något som blef af allra största betydelse för den litterära samfärdseln med utlandet och rent af anses beteckna ett nytt tidsskifte i svenska bokhandelns historia. Såsom kännare och rådgifvare bistod Reuterdahl också den Gleerupska bokhandeln i den förläggarverksamhet, som den snart började och sedan i stor skala bedref.[2]

Men jag återvänder till teologen Reuterdahl. Under ifrågavarande period föredrog han i offentliga och enskilda föreläsningar[3] ett flertal af teologiens discipliner — en teologie adjunkt måste vara beredd att hjälpa till med hvad som kunde behöfvas. Vårterminen 1831 fick han förordnande att en tid upprätthålla tredje teologiska professuren och höll då föreläsningar öfver episteln till Titus; sedermera utarbetades dessa och trycktes i quartalskriften.[4] Läsåret 1831—32 förestod han den praktiskt teologiska professuren och föreläste »disciplinas Theologiae pastoralis» samt dessutom nyare

---

[1] Genberg, a. a. sid. 264.

[2] Jmfr Genberg, a. a. sid. 262 f.

[3] Uppgifterna angående R:s föreläsningsverksamhet och akademiska tjänstgöring äro hämtade ur Lunds universitets »prælectionum catalogi» samt Teol. fak:s och akad. konsistoriets prot.

[4] Th. Q. 1831 III, 1—7.

tidens kyrkohistoria från reformationen,[1] det senare enligt fakultetens förordnande att »hålla offentliga föreläsningar i den af de till kyrkohistorien hörande vetenskaper, som af professor Hellstenius icke afhandlas». Äfven 1832—33 skötte han professuren i praktisk teologi och föredrog kyrkolagfarenhet och liturgik, därbredvid också encyklopedi och metodologi. Hösten 1833 vikarierade han i kyrkohistoria; föreläsningarna behandlade den senare medeltiden, samtidigt fortsattes de privata föreläsningarna i encyklopedi. Läsåret 1834—35[2] var han sysselsatt med teologiens historia.

I början af höstterminen 1835 hade Reuterdahl tjänstledighet med anledning af den studieresa till Tyskland, som han med offentligt understöd företog sommaren 1835.[3] Resans egentliga ändamål var dels att taga reda på det sätt, på hvilket särdeles den teologiska undervisningen i detta land sköttes,[4] dels en del uppdrag för universitetsbibliotekets räkning. Reuterdahl yttrar sig med stor tillfredsställelse om denna resa och de bekantskaper han haft tillfälle att knyta med flere af Tysklands främsta teologer. Men en missräkning var det, att den som han helst velat träffa — Schleiermacher — icke längre fanns till. En gång hade han dock fått göra personlig bekantskap med sin teologiske lärofader, nämligen på den resa, som denne 1833 företog i Sverige. Det kan vara af intresse att nämna, att Schleiermachers bibliotek höll på att gå till Lund. Reuterdahl, som under resan gjorde vidlyftiga uppköp för sitt bibliotek, blef erbjuden

---

[1] Inledningen till och ett par fragmenter ur dessa föreläsningar trycktes i Th. Q. 1832 I, 1—45.

[2] Angående vårterminen 1834 lämnar föreläsningskatalogen ingen uppgift.

[3] Den 29 okt. 1835 hade R. ännu ej inträdt i tjänstgöring, Teol. fak:s prot. denna dag. — Se f. ö. angående R:s resa: Sjöholm, Henrik Reuterdahls utländska resa 1835, K. H. Å. 1906. sid. 227—254.

[4] En till kanslern H. K. H. kronprinsen ställd underdånig berättelse härom finnes införd i T. Q. 1836, 1—60.

hela det Schleiermacherska biblioteket för 7,000 riksdaler banko, men kunde till sin sorg ej mottaga anbudet.[1]

Sedan Reuterdahl återinträdt i tjänstgöring föreläste han under återstoden af läsåret 1835—36 nyare tidens kyrkohistoria såsom vikarie för Hellstenius. De båda följande åren 1836—38 sysslade han med encyklopedi och kyrkolagfarenhet. Från 1 sept. 1838 till 1 maj 1839 var han tjänstledig för fortsättande af sitt arbete på svenska kyrkans historia. Under denna tid uppehöll han sig i Stockholm och Uppsala, upptagen af studier i därvarande bibliotek. Höstterminen 1839—vårterminen 1841 föreläste han symbolik,[2] hösten 1841 encyklopedi och våren 1842 ånyo symbolik.

Från höstterminen 1842 skötte Reuterdahl under Ahlmans tjänstledighet professuren i dogmatik och höll då till och med vårterminen 1844 föreläsningar i detta ämne. Redan för föregående år var han påtänkt till Ahlmans vikarie, men lyckades då skjuta det ovälkomna uppdraget ifrån sig till dåvarande docenten E. G. Bring.[3] »Således har jag fått sysselsätta mig med sådant, som var mig kärare, nämligen med kyrkohistorien och annat därmed besläktadt», skref Reuterdahl, då han slapp förordnandet.[4] Men 1842 var han mera gynnsamt stämd emot dogmatiken; han talar visserligen om, att ämnet var honom främmande, och att det skulle kosta honom stor möda att nedskrifva sådana föreläsningar,[5] men på samma gång väntar han sig nytta af dem: »Ju äldre jag blir» — skrifver han — »desto mera känner jag mig behöfva en rätt noggrann bekantskap med dogmatiska ämnen. De historiska, som hittills för mig varit så mycket, ha visst

---

[1] Bref från R. till Thomander, afsändt från Berlin; K. H. Å. 1905, sid. 178 f.

[2] I Th. Q. 1839, sid. 302—320 har R. offentliggjort en uppsats »om symbolikens begrepp. Inledning till föreläsningar öfver denna vetenskap».

[3] Teol. fak:s prot. 15 juni, 3 aug. och 23 sept. 1841. Jmfr G. Billing, E. G. Bring sid. 24.

[4] Bref till Molbech 30 sept. 1841, tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 189.

[5] Bref till Molbech 13 sept. 1842, tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 189.

icke förlorat sitt värde, men begynna dock blifva mindre tillfredsställande.»[1] Han åtog sig denna gång förordnandet; intresset växte under arbetet, och när kursen nalkas sitt slut, är han glad, att han fått tillfälle att utföra det och säger sig ha lärt åtskilligt däraf.[2] Ledsamt nog blef det ingenting af med hans plan att efter en omarbetning låta trycka sina föreläsningar, »mindre som lärobok än som ett någorlunda utfört arbete, åsyftande att gifva klarhet i de viktigaste punkter af läran».[3] För en undersökning af Reuterdahls teologiska åskådning äro naturligtvis dessa i manuskript förvarade dogmatiska föreläsningar en källa af oskattbart värde.

Då den dogmatiska professuren blifvit ledigförklarad, och Reuterdahl anmält sig såsom sökande, var han också självskrifven till platsen. Sällan har väl ett i mera berömmande ordalag affattadt tjänstgöringsbetyg utdelats än teologiska fakultetens vid detta tillfälle. Det heter bl. a.: »Doktor Reuterdahls egenskaper och förtjänster såsom akademisk lärare och vetenskapsman äro så allmänt kända och af så utmärkt beskaffenhet, att då Fak. däröfver skall afgifva sitt vitsord, sker detta med erkännande af det öfverflödiga i ett yttrande, som icke kan utfalla nog fördelaktigt, hvadan Fak. tror sig i detta hänseende endast böra hänvisa till den allmänna rösten, under det Fak. lyckönskar sig, att bland sina medlemmar räkna en man med så sällsynta vetenskapliga och medborgerliga förtjänster.»[4] Den 9 febr. 1844 utnämndes Reuterdahl till professor i dogmatik och moral samt kyrkoherde i Husie och Skräflinge. Sitt ämbete tillträdde han med en föreläsning om »den närvarande tidens förhållande till kristendomen och kristendomens vetenskap, teologien».[5]

Emellertid stannade han icke länge kvar såsom dog-

---

[1] Bref till Carolina Winberg 4 juli 1842, tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 189.

[2] Bref till Molbech 4 april 1843, tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 190.

[3] Bref till Tegnér 17 nov. 1842, tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 190.

[4] Teol. fak:s prot. 16 juni 1843.

[5] Tryckt i St. Kr. Not. 1844, sid. 105 ff.

matikens målsman. Redan samma vår blef professuren i kyrkohistoria och den därmed förenade domprostbefattningen ledig genom Hellstenii död. Domprostsysslan med dess många praktiska bestyr afskräckte Reuterdahl, men kyrkohistorien lockade, ty trots de nyss citerade orden om att historien numera skänkte mindre tillfredsställelse, var och förblef nog kyrkohistorien hans starkaste intresse. Alltnog, han ansåg som sin skyldighet att ej draga sig undan,[1] sökte platsen och blef utnämnd den 19 aug. 1845. En ledsam följd af denna befordran var den schism, som därigenom uppstod mellan Reuterdahl och hans gamle vän Thomander, som jämte honom sökt domprosteriet.[2] Olika uppfattningar i en del frågor, såsom nykterhetsfrågan,[3] och i synnerhet skilda politiska sträfvanden hade redan fört dem bort ifrån hvarandra; nu kom detta befordringsärende till och verkade särskildt hos den för-

---

[1] Till biskop Mynster skrifver han efter utnämningen 23/8 1845: »Jag skulle varit gladare, om jag därifrån varit fri. Men då min skyldighet fordrade att icke undandraga mig densamma, och då man trott sig kunna pålägga mig den, får jag, så godt jag kan, anstränga mig för att någorlunda fullgöra hvad det med professorsembetet förenade kyrkoembetet fordrar». Tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 192.

[2] Striden om de båda namnen var ganska häftig. I konsistorium sattes Reuterdahl i första rummet med 6 röster, Thomander erhöll 4. De som satte Reuterdahl i första rummet åberopade hans större vetenskapliga meriter, de andra framhöllo dels Thomanders öfverlägsenhet som andlig talare, dels att han varit professor i mer än 10 år. — Consistorii Academici prot. 10 juli 1844.

[3] Thomander ställde sig afgjordt på den absolutistiska nykterhetsrörelsens sida, under det att R. intog en mera kritiskt reserverad hållning. I en skrift »om nykterhet och nykterhetssällskaper» (i Th. Q. 1838 sid. 189—222), som väckte mycket uppseende, gaf R. sitt fulla erkännande åt bemödandena för dryckenskapens utrotande, men fann på samma gång vid en granskning af utgifna nykterhetsskrifter, att dessa stundom användt falskt religiösa, moraliska och psykologiska argumenter samt äfven förgått sig i fysiologiskt-medicinskt hänseende. R:s uppsats gaf anledning till en skriftväxling, där Ahlman ställde sig på hans sida och Thomander samt P. Wieselgren på den motsatta. Den senare förebrådde R., att han ej förstode nykterhetsvännernas entusiasm, och att han vore för »neutral».

bigangne en bitterhet, som ännu några år längre fram fick ny näring, dels genom en politisk fejd dem emellan, och dels då Reuterdahl ånyo gick förbi Thomander, denna gång vid valet af biskop i Lunds stift. Först under bådas senaste lefnadsår blef förhållandet dem emellan åter bättre.

En öfverblick öfver Reuterdahls senare akademiska tjänstgöring bestyrker den förut angifna gränsens riktighet och visar, att det nu är förbi med hans verksammaste tid såsom teolog. Han föreläste mellan 1844 och 1852 endast fyra fulla terminer. Läsåret 1844—45 åtnjöt han tjänstledighet för riksdagens skull. Hösten 1845 började han och fortsatte under tre terminer att hålla kyrkohistoriska föreläsningar; dessa handlade om kyrkans nuvarande beskaffenhet, först om kyrkoläran[1] och sedan — hösten 1846 — om kyrkans yttre form. Men med vårterminen begynner en lång period med tjänstledighet i och för olika uppdrag; de första månaderna af detta år upptogos af kommittéarbete i Stockholm.[2] Fram på våren återkom Reuterdahl visserligen till Lund, men var tjänstledig till terminens slut. Hösten 1847 började en ny riksdag, som fortsatte till slutet af 1848; i början af nästa år var Reuterdahl i Lund, men måste snart ånyo upp till Stockholm. Läsåret 1849—50 höll han såsom universitetets rektor inga föreläsningar, och följande arbetsår upptogs af hans tredje riksdag. Först föreläsningskatalogen 1851—52 omtalar, att han åter inträdt i professorstjänstgöring med föreläsningar öfver »initia ecclesiæ christianæ». Dessa blefvo emellertid följande vår afbrutna genom den då inträffade utnämningen till statsråd,[3] som för alltid gjorde slut på hans akademiska verksamhet. Den 31 mars 1852 satt han för sista gången i teologiska fakulteten i Lund.[4]

[1] Se bref till Molbech 11 april 1846, tryckt i K. H. Å. 1905, sid. 192 f.

[2] Kommitténs ändamål var att »öfverarbeta och sammanjämka de uppgjorda förslagen till konstitutioner för rikets universiteter». Teol. fak:s prot. 7 jan. 1847.

[3] R. utnämndes till statsråd den 3 april 1852.

[4] Teol. fak:s prot. denna dag.

De dogmatiska föreläsningarna lämna prof på den grundlighet och omsorg, med hvilken Reuterdahl skötte sina akademiska föreläsningar. Dessa egenskaper och föreläsarens lärdom gjorde dem gifvande för studenterna,[1] om än framställningssättet ställde ganska stora kraf på åhöraren, därigenom att det alls icke gaf denne forskningsresultatet i någon lätt öfversiktlig form, utan lät honom vandra med på själfva forskningsvägen.[2]

Reuterdahl skrifver en gång till sin vän Molbech: »I Sverige söndersplittra vi vårt lif för mycket att det skulle kunna gifva produkter»,[3] och ofta återkomma i hans bref klagomål öfver de många olikartade och uppslitande göromål, som hindrade det vetenskapliga arbetet. Härvid tänker han icke minst på den kyrkliga tjänstgöring, som i Sverige hör universitetsteologen till. I en af sina skrifter fäller han skarpt klandrande ord om dessas skyldighet att deltaga i stiftsstyrelsen och om prebendeväsendet. Det senare får icke försvaras därmed, att denna boja skulle vara »nödvändig till förhindrande af teologiens extravagerande.» Ty »en rätt teolog binder sig tillräckligen själf, och andra band än dem han

---

[1] P. G. Ahnfelt, som verkligen icke i onödan berömmer R., skrifver i sina »Studentminnen» om hans föreläsningar: »af Reuterdahls lärdom hade jag mycket att hämta». — »R. föreläste sin kyrkohistoria med stor grundlighet, ganska rik sakkännedom och skarp kritik, men hans språk tilltalade ej såsom Bergqvists». — Ahnfelt, Studentminnen, andra delen sid. 140 f.

[2] Jmfr Sundberg a. a. sid. 266 f. Här heter det bl. a.: »Med de rika gåfvor han från sin kateder utskiftade borde dock i allt fall hans lärjungar hafva varit tacksamt belåtna, fastän deras eget arbete för tillägnelsen strängt togs i anspråk. Belåtenheten hos de flesta var äfven mycket stor. De lyssnade gärna till en man, som hvarje föreläsningstimma verkligen lärde dem något och ständigt med yttersta sorgfällighet undvek att låta egna hugskott göra inkräktningar på sanningens mark. Dessutom visste de ganska väl, att när räkenskapens stund var inne, och de i examen skulle göra reda för hvad de inhämtat, intet annat än just denna sanning dugde inför den från human ledare till omutlig domare förvandlade läraren».

[3] Bref till Molbech 11/10 1836.

utspinner ur sitt inre skola blott fjättra hans rätta verksamhet». Deltagandet i stiftsstyrelsen kan visserligen vara gagneligt för teologerna, »så vida som det gör dem bekanta med kyrkans aktuella tillstånd och lämnar dem tillfälle att omedelbart på kyrkan använda sina teologiska insikter», men »i det hela taget är teologernas juridiska och civila ämbetsmannaförbindelse menlig för den vetenskapliga».[1] Af detta ogillande får man dock icke sluta, att dessa åligganden i och för sig icke skulle intresserat Reuterdahl.[2] Han var en arbetsam domkapitelsledamot,[3] hvilkens vota alltid tack vare sakkännedom och oväld betydde mycket; under senare år anlitades han ofta af den åldrige biskop Faxe såsom dennes vikarie. Prebendebefattningen intresserade honom också, i synnerhet predikningarna. Teologie adjunkten tyckte om att resa ut och tala »till sina goda ärliga Uppåkra-bönder». Och domprosten skrifver: »af de egentliga domprostbestyren är intet mig kärare än predikningarna».[4]

Härmed äro några konturer uppdragna af Reuterdahls verksamhet under hans lundatid. Det återstår att såsom en inledning till framställningen af hans teologiska åskådning lämna några uppgifter om hans vetenskapligt teologiska författarskap.

Det är respektingifvande att nalkas Reuterdahls litterära produktion. Man frapperas därvid icke blott af den stora kvantiteten – hans tryckta skrifter upptaga omkring 8,500

---

[1] Om det theol. Studium, sid. 96 ff.

[2] Men icke heller får man, såsom Sundberg, genast sluta till en förändrad uppfattning, därför att R. nitiskt fullgjort de omtalade åliggandena. Jmfr Sundberg, a. a. sid. 269 f.

[3] Han hade deltagit såsom adjungerad ledamot sedan 1827 (den anförda själfbiografen); 1833 förordnade Kungl. Maj:t, att han skulle bibehållas vid säte och stämma i domkapitlet», hvarvid biskopen »lyckönskade domkapitlet till biträde af en man med Doktor Reuterdahls inom detsamma kända och bepröfvade egenskaper». Consist. Eccl. Prot. 6 nov. 1833.

[4] Bref till Genberg $^{20}/_{1}$ 1849.

sidor,[1] ändå oberäknadt en del recensioner och notiser samt riksdagsanföranden m. m. — utan också af att se, huru säkert och hemvandt han rör sig på ganska vidt skilda områden inom och äfven förresten utom teologien. Här kan det icke komma ifråga att gifva någon karakteristik af alla dessa olika skrifter, icke ens att omtala deras titlar. Det vare nog sagdt, att han jämte sitt vetenskapligt teologiska författarskap skrifvit i konst- och kulturhistoria, svensk linguistik, skolfrågor, både in- och utländskt undervisningsväsen, politik, kyrkopolitik och allehanda dagens aktuella frågor. Äfven med barnlitteratur har den barnkäre ungkarlen med den glädjefattiga barndomen sysslat. Två år i rad utgaf han »Julläsning för barn», »med den vänliga önskan att denna måtte skänka en eller annan glad aftonstund åt de kära små». Därjämte har helt naturligt också hans omfattande praktiskt kyrkliga verksamhet lämnat spår efter sig i litteraturen. Hvad han själf i detta hänseende befordrat till trycket utgöres mest af graftal — han anlitades gärna vid sådana tillfällen — invigningstal och föredrag vid visitationer. Efter hans död utgafs ett band predikningar och kyrkliga tal, utvalda ur hans synnerligen rikhaltiga manuskriptsamling af E. G. Bring.

Den stora hufvuddelen af Reuterdahls författarskap hör emellertid den teologiska vetenskapen till. I tvenne afseenden har hans teologiska arbete varit betydelsefullt, dels genom hvad han uträttat i historisk teologi närmast för den svenska kyrkohistorien, och dels genom hans insats i hvad man kan kalla den principiella teologien. Det förra har varit mera beaktadt än det senare, och väl med rätta; både hans begåfning och hans intresse gjorde honom mera skickad för teologiens historiska sida; hans Svenska kyrkans historia är hans förnämsta verk och äger en betydelse, som helt enkelt måste sägas vara grundläggande för en metodisk bearbetning af Sveriges kyrkohistora. Men ehuru det således icke alls är min mening att på kyrkohistoriens bekostnad framhäfva hans

[1] Förteckningen på R:s tryckta skrifter upptar 8 sid. i Sundbergs minnesteckning.

arbete i den principiella teologiens tjänst, är detta senare väl värdt att ihågkommas och dragas fram i ljuset.

I fulla 40 år har Svenska kyrkans historia utgjort Reuterdahls käraste vetenskapliga sysselsättning. De första undersökningarna offentliggjordes i quartalskriften 1830 och i Skandia 1833, första bandet utkom 1838 och sista 1866.[1] Då hade han hunnit fram från kyrkans första dagar i Sverige till en tid inpå Gustaf Wasas regering (1533). Men mera material var samladt, och på verkets fortsättande arbetade han till sin död. Sitt stora värde har Reuterdahls kyrkohistoria genom den omsorg, med hvilken han framletat, och det strängt kritiska sätt, på hvilket han utforskat och rannsakat de historiska urkunderna, hvarvid nya detaljer i mängd kommit i dagen, men också traditionella meningar ofta nog blifvit förvisade ur historiens värld. Boken bjuder på mer än titeln lofvar. Reuterdahl drog ingen snäf gräns omkring kyrkan. Han uppförde en byggnad, i hvilken våningar äro inrymda icke blott åt kyrkolifvet, utan också åt stats- och allmänt kulturlif.

Man har klagat öfver, att Retuerdahl gått för långt i kritik, att han stundom förlorat sig i »den negativa riktning, som sammanfaller med skepticismen».[2] En sådan anmärkning är icke mycket värd, då man tänker på huru litet, som var gjordt förut, och att Reuterdahl till stor del fått utföra ett nyröjningsarbete. Att han under sådana förhållanden kunde taga fel är alltför naturligt, och det måste då i själfva verket räknas som en förtjänst, att »felet» gick i riktningen af en alltför skarp kritik och icke i den motsatta. Kom han någon gång till ett alltför negativt resultat, t. ex. vis à vis de gamla sagornas historiska värde, hvad annat var det än en alltför väl förklarlig reaktion mot gängse okritiskt accepterande af dessa? Och om senare forskningar härvid och

---

[1] Band I utkom 1838, II: 1 1843, II: 2 1850, III: 1 och 2 1863, IV 1866.

[2] Jmfr Sundberg, a. a. sid. 258. S. anför ett exempel härpå sid. 261 ff.

äfven, tack vare nytt material, på många andra punkter korrigerat Reuterdahl, icke minskas därigenom vår tacksamhet för hvad han uträttat på en tid, då de historiska dokumenten mestadels fingo ligga i sina gömmor, och då fantasiens blomster frodades på historiens mark? Det tillhör ju hvarje historiskt arbetes art att blifva öfvervunnet af sina efterföljare.

Något konstverk är icke Reuterdahls kyrkohistoria. Den, som söker geniala kombinationer och vida öfverblickar, letar här förgäfves. Hvad man finner gör närmast skäl för namnet kritisk krönika. Själf anför Reuterdahl i företalet till första bandet två orsaker till att så är. Största skulden har, säger han, hans egen oförmåga, och häri ligger en sanning, hans begåfning låg alls icke i riktning åt intuitiv historietolkning. Vidare anför han som ursäkt källornas beskaffenhet och den behandling de hittills rönt. »Ännu kunna icke på den svenska kyrkhistoriens floder några fartyg framgå. Där källorna blott gifva droppar, och där dropparna äro grumliga och oklara, där är all segling för tidig. Där är det angelägnast dels att samla, dels att rena dropparna.»[1] De två skälen ange hvarför han icke *kunde*, men han *ville* icke heller. Han skref under den hegelska historiekonstruktionens dagar, och denna fyllde honom med förskräckelse — »huru mycket mera värde har icke en ofärgad, simpel, historisk exposition»![2] Hans eget mål var rätt och slätt att kritiskt framlägga materialet, »uppspana hvad som för ett verkligt historiskt vetande kan vara åtkomligt».[3] Däri låg hans styrka, men däri låg också, såsom redan förut är sagdt, hans begränsning. Ty historisk forskning är ju icke tillfredsställd med enbart framdragande af fakta, den kräfver också försök till värdesättande och bedömande, eller kanske rättare till tolkning af historiens egna domar.

Utom Svenska kyrkans historia har Reuterdahls kyrkohistoriska forskningar, oafsedt talrika recensioner, afkastat

---

[1] Svenska kyrkans historia, I sid. IV f.

[2] Th. Q. 1837, sid. 294.

[3] Svenska kyrkans historia III: 1, förordet.

en hel del smärre afhandlingar och uppsatser, af hvilka många stå i närmare eller fjärmare sammanhang med det stora hufvudarbetet, och något har föreläsningarna att tacka för sin tillkomst.

Till historisk teologi i vidsträcktare mening brukar ju också exegetiken räknas. Reuterdahls första teologiska författarskap föll inom exegetiken, och för denna har han alltfort intresserat sig. En del uppsatser och en mängd recensioner utgöra frukten af hans exegetiska studier. Främst både till kvalitet och kvantitet står härvidlag hans kommentar till episteln till Titus. Efter själfva kommentaren, som utmärker sig för stor förmåga att utnyttja brefvets uppgifter och utpräglad försiktiga slutsatser, komma de isagogiska fragorna till tals - denna uppställning motiveras i inledningen. Härvid göres en undersökning af brefvets historiska data i sammanhang med Pauli lif, som resulterar däri, »att i den af oss kända historien icke någon säker plats kan hänvisas at episteln till Titus».[1] Fragan om Pauli författarskap lämnas oafgjord, hvarvid Reuterdahl försvarar en eventuell pseudo-Paulus för beskyllning för afsiktlig oärlighet; hans afsikt har varit att göra uppbyggelsen säkrare verksam genom det lånade erkända namnet, man bör erinra sig, att da för tiden »författandet inom sådant hade ingen vikt». -- Förebråelsen att resultatet blifvit »ett icke-vetande frukta vi icke», säger Reuterdahl, »ett motiveradt icke-vetande är bättre än hvarje kunskap, som saknar sin grund, och att veta, hvad man icke vet, är också en kunskap af värde».[2] Om de ledande grundsatserna för hans exegetiska författarskap skall talas i annat sammanhang.

Med Reuterdahls arbete för den principiella teologien kommer hela den följande framställningen att sysselsätta sig. På grund däraf behöfver jag icke här orda vidlyftigt om hans hithörande skriftställeri, hvilket omfattar en hel skara afhandlingar och uppsatser samt en mycket rikhaltig recen-

[1] Th. Q. 1831 III, sid. 73.
[2] Th. Q. 1831 III, sid. 74 ff.

sionslitteratur. Det är nog att nämna den kommande undersökningens viktigaste tryckta källor. Jag tar dem kronologiskt. Äldst är den lilla, men mycket viktiga religionsfilosofiska afhandlingen »hvad är religion» från 1828. Från 1829 härstamma dels en skiss om »de nyare dogmatiska systemernas principer» och dels afhandlingen »om kyrkans enhet och själfständighet», full af träffande och förträffliga uttalanden och skrifven med en friskhet och fart, som i visst hänseende ställer den öfver alla andra Reuterdahls skrifter.

En stridsskrift, hänsynslöst frimodig i sitt angrepp, bittert satirisk mot allt hvad vetenskaplig slöhet heter, är boken »om det theologiska studium med särskildt hänseende till Sverige» från 1832. Afsikten är att försvara teologiens rättigheter och värde. Efter en framställning af hvad teologi är och af dess olika grenar drages den svenska teologien — och äfven den öfriga svenska vetenskapen får göra sällskap — inför rättegångsskranket, där Reuterdahl fungerar som en nitisk allmän åklagare. Några ord ur denna anklagelseakt må anföras för att illustrera dess stränghet. Vetenskapen behöfver samlif, men Sveriges vetenskapsmän äro idel eremiter, och dess vetenskapliga produktion »befinner sig ännu i den linda, som visserligen innefattar oskuld, men också något annat».[1] Den vetenskapliga utbildningen är bristfällig och intresset för vetenskaplig konsumtion ringa: »vår bokhandel är förmodligen den sämsta i Europa näst den ryska och turkiska».[2] Och teologiens ställning »är snarare sämre än bättre än vårt öfriga vetandes».[3] Man har i allmänhet trott sig ha att välja blott mellan »fritänkeri och ett orubbligt fasthållande vid det gamla», och så har man låtit »inbalsamera sig till mumie».[4] Man har så mycket hellre aktat sig »för den tyska lärdomen, som

[1] Om det theol. St. sid. 75.
[2] Ibm sid. 83.
[3] Ibm sid. 88.
[4] Ibm sid. 91.

också denna var neologisk, och fordrade ansträngningar, hvilkas värde icke af tiden erkändes, och dessutom icke behöfdes för bibehållande af löningstunnor och tertialtionde». Såsom bidragande orsaker till detta bedröfliga tillstånd angifvas bl. a. befordringsförhållanden, enligt hvilka »mångfaldiga icke-teologer till följe af anciennitetsprincipen, hvilken alltid varit helig för svenskarne, och hvilken visserligen har sina stora bekvämligheter, intagit de teologiska lärostolarne»,[1] vidare universitetsteologernas betungande med praktiska göromål och det teologiska studieväsendet, ehuru detta dock på sistone reformerats. Boken slutar med entusiastiska ord om »vikten af ett allvarligt och grundligt teologiskt studium i Sverige.»[2]

Hufvudarbetet bland Reuterdahls tryckta hithörande skrifter är hans stora encyklopediska hufvudarbete »inledning till theologien.» Detta afslutas med några »metodologiska anmärkningar», hvilka trots de 70 åren ännu i dag behålla sin ursprungliga friskhet. Från tiden 1840—44 finns en hel del smärre afhandlingar och uppsatser, bland hvilka särskildt må nämnas Reuterdahls stridsskrift mot den pietistiskt-ortodoxa riktningen »om religiös methodism» och hans på grund af angrepp däremot föranledda »sändebref till hr prosten J. J. Thomaeus och hr pastorsadjunkten J. Ternström», båda införda i quartalskriften; vidare i den lundensiska tidsskriften Studier, Kritiker och Notiser, där Reuterdahl var en flitig medarbetare, »tro och vetande», skrifven med anledning af Fredrika Bremers »morgonväkter»; »tidens religiösa och dogmatiska ytterligheter» samt hans skriftväxling med N. Ignell med anledning af dennes »granskning af den evangelisk-lutherska trosbekännelsens förnämsta lärostycken».

Efter sin professorsutnämning skref Reuterdahl till sin vän Molbech, att den bästa följden af den nya värdigheten

[1] Ibm sid. 95.
[2] Ibm sid. 110 ff.

vore, att han kunde afgå med pension, när han icke längre dugde att arbeta: »Jag behöfver således icke längre kvarstå bland universitetets personal, än jag där kan göra någon nytta.»[1] Men det blef icke hans lott att framlefva sina dagar i akademiens tjänst. År 1844 hade han räckt handen åt politiken, åtta år senare lade denna helt och hållet beslag på honom.

När Reuterdahl af sin företrädare på taburetten Genberg underrättades om sin utnämning till statsråd, svarade han: »ditt bref sätter hela min människa i skakning. På dess innehåll var jag beredd, och dock är jag däraf nästan förkrossad. Jag skall ej klaga. Jag har gjort hvad jag trott vara min plikt: Gud skall hjälpa mig.»[2] Det var en afgörande förändring i hans lif. I 35 år hade han varit universitetslärare, akademien var hans hem, vetenskapen hans största intresse; den nya verksamheten syntes honom främmande, och han tviflade på sin lämplighet för densamma.[3] Det var då ej underligt, att han kände det tungt att lyda den kungliga

---

[1] Bref till Molbech 4 mars 1844.

[2] Bref till Genberg 10 april 1852.

[3] I ett bref till Genberg biktar R. öppenhjärtigt sina känslor i fråga om sitt eventuella inträdande i konseljen. Jag anför ur detta bref följande ord: »Efter den ståndpunkt, på hvilken jag befinner mig, anser jag mig som undersåte icke berättigad att säga ett kategoriskt nej till min konungs tillsägelse att ingå i hans rådkammare. Ett icke-olagligt konungabud måste hörsammas, hvad offer det ock fordrar. Men detta hindrar mig icke från att af hjärtats grund önska, att tillsägelsen måtte uteblifva. Jag känner mig för väl för att tro mig duga till den plats, som kan komma ifråga. Däremot har jag måhända någon duglighet för den bana, på hvilken jag befinner mig. Jag är åtminstone vid denna van, jag kan utan stor skam eller skada fortsätta den, jag kan på densamma måhända åstadkomma något grand nytta. Detta går förloradt, om jag införes på en annan, där jag alltid kommer att vara en stor stackare. Af detta, som är taget ur djupet af min själ, ser Du, hvad jag *önskar*. Skulle något på allvar komma ifråga, så haf den godheten och säg det anförda åt hvem Du anser bör veta det. Men säg tillika, att om konungen befaller, så lyder jag, lydnadens följder må blifva hvilka de kunna. Goda blifva de icke för mig såsom statsråd». — Bref till Genberg 27/12 1851.

viljan — kanske t. o. m. tyngre, än när han några år senare ansåg plikten fordra, att han lämnade sitt kära biskopshus i Lund för ärkebiskopsstolen i Uppsala.[1] Måhända hade också de bekymrade tankarna verkligen grund att inställa sig i den stund, då han på allvar bytte vetenskapens tjänst mot statens och kyrkans. Ty utan att därmed fälla något som helst klandrande omdöme om hans statsrådstid eller ännu mindre om hans episkopala verksamhet — hvad han här har uträttat lämnar jag f. ö. åt en kommande skildring af Reuterdahl såsom politiker och kyrkoman — tror jag, att Torén har rätt, då han, just med tanke på ungefärligen den period, som jag har betecknat såsom Reuterdahls verksammaste för teologien, säger i sin minnesteckning;[2] »det fjärdedels århundrade Henrik Reuterdahl verkade såsom Docens och såsom Adjunkt i teologi kan af goda skäl anses såsom den bästa tiden i hans lif.»

---

[1] R. utnämndes till biskop i Lunds stift d. 9 mars 1855, till ärkebiskop d. 31 jan. 1856. Han dog den 29 juni 1870.

[2] Torén, minnestal vid prestmötet i Upsala, sid. 116.

## Kap. II.

# Reuterdahls religionsbegrepp och allmänna teologiska ståndpunkt.

Reuterdahls teologiska åskådning har med tiden undergått betydande förändringar; det är en afsevärd skillnad mellan den reformatoriska ifvern under quartalskriftens första år och den utpräglade vördnaden för det bestående, sådan denna framträder i skrifter från 1840-talet och senare. Men huru mycket man än må betona åtskillnaden, och huru lätt det än må vara att taga fram förändrade uppfattningar, äfven i ganska väsentliga stycken, och afgränsa olika skeden mot hvarandra — hvarvid särskildt tiden omkring 1842 och 43 borde komma ifråga såsom skiljogräns — vore det dock orätt att tillskrifva Reuterdahl någon bestämd »theologische Bekehrung». Äfven i detta fall liknar han sin mästare Schleiermacher. Hans lynne var icke sådant, att det förde honom till afbrott och tvära öfvergångar, mer än de flesta var han den jämna, lugna utvecklingens man. Af denna anledning faller det sig bäst att söka göra en genomgående framställning af hans åskådning, utan att skära af med några tvärgenomsnitt. Ett förfarande, som indelade i olika perioder, kunde ju visserligen också det ha sina fördelar, såtillvida som hans utvecklingsgång därigenom möjligen blefve tydligare lagd i dagen; men å andra sidan skulle en skallgång efter olikheterna lätt leda till förstorande af dem, åtminstone skulle helhetsintrycket förminskas och därjämte komme de oundvikliga upprepningarna att verka tröttande. Därför är det praktiskt tjänligare att låta den sakliga synpunkten vara den kronologiska öfverordnad.

Detta så mycket hellre, som en framställning af Reuter-

dahls religionsbegrepp och hans hvad man brukar kalla allmänna teologiska standpunkt får sitt hufvudsakligaste material från en jämförelsevis begränsad tidsrymd: åren 1828—1844. Vi ha redan i det föregående sett, att ungdomsafhandlingarna från tiden före 1828 icke nämnvärdt syssla med principiellt teologiska frågor, och att detsamma i stort sedt gäller författarverksamheten efter 1844, då Svenska kyrkans historia samt kyrkopolitiskt och praktiskt uppbyggligt författarskap lade beslag på den tid, som var öfrig från de mångahanda ämbetsgöromalen. Från denna tid upphör Reuterdahl att vara teolog i ordets egentligaste betydelse. De under åren 1842—1844 utarbetade dogmatiska föreläsningarna afsluta detta skede af hans teologiska verksamhet; i dem gör han upp räkningen med teologiens principiella och centrala frågor. Hädanefter upptagas sådana endast undantagsvis och i förbigående, vanligen med utgångspunkt från någon aktuell kyrkopolitisk angelägenhet.

Det är redan sagdt, att Reuterdahl vid Schleiermachers hand inträdde på den egentliga teologiska författarbanan. Hans förhallande till sin lärofader skall i det följande närmare undersökas; redan här må det emellertid sägas, att han aldrig var en blott eftersägare, om än självständigheten till en början tyckes skymmas bort af beroendet. Säkert är, att den växte med åren, och på samma gång växte också känslan däraf, att de tyska tankarna behöfde försvenskas i mer än en mening för att kunna göra tjänst i den svenska församlingen. Karakteristiskt är, att Reuterdahl klagar öfver, att Ignells teologi »icke afser hvad för oss behöfves; det är som om den uppväxt på främmande mark».[1] Men som en verklig lärjunge till den nämnde teologiske stormannen har emellertid Reuterdahl känt sig, i all synnerhet under quartalskriftens första år, då mångfaldiga uttalanden vittna om, huru de Schleiermacherska tankarna varit en makt, som befriat honom från den samtida teologiens virrvarr och låtit klart ljus lysa i dunklet. Det kan till och med heta i oför-

[1] Bref till Carolina Winberg, aug. 1843.

ställd lärjungabeundran: »Kanske är ref. alltför partiskt tillgifven de Schleiermacherska åsikterna, men antingen finnes sanning och riktighet i dem, eller tillstår han sig icke veta, hvar de inom det teologiska gebitet äro att finna.»[1]

Den uppgift, som Reuterdahl ställde för sig, var icke så omfattande som Schleiermachers. Redan den yttre situationen, verksamhetsorten och omgifningen, är ju så olika: å ena sidan den dåtida intellektuella världens metropol, å andra sidan den undangömda, med 1820- och 30-talets kommunikationer tämligen isolerade sydsvenska lilla universitetsstaden.

Det är vanligt att omtala Schleiermacher såsom teologiens reformator. Men han ville vara och var mera än så. Denna reformation var för honom blott ett medel för det hufvudsakliga målet: förnyelse af fromheten genom öfvervinnande af tidens ensidigt intellektualistiska och moraliserande riktningar. Hans första offentliga framträdande var en i religionens namn utfärdad ljungande protest mot religionens förvandling till förståndssatser eller lagbud. Han vänder sig till religionens föraktare. Hos Reuterdahl träder det direkt teologiska momentet mer exklusivt i förgrunden. Hans hufvudsträfvan gick ut på den teologiska vetenskapens höjande från den föraktade ställning, den då intog i hans hemstad och hemland. De andra vetenskaperna skulle icke längre ha rätt »att behandla teologien antingen som ett barn eller som en fåne»; teologien skulle »iakttaga ett förfarande, som tvingar de andra att erkänna hennes adel, hennes rättigheter till en plats vid det stora öfverläggningsbordet i mänsklighetens rådkammare.»[2] Naturligtvis var det hans mening och förhoppning, att en regeneration af teologien skulle inverka på fromhetslifvet. Han väntade sig i det fallet mycket af ett prästerskap, som hade grundlig kännedom om religion och kristendom;[3] dessa förhoppningar uppburo hans strid för prästbildningens höjande. Men det var alltid

---

[1] Th. Q. 1829 II, sid. 70.

[2] Inl. t. Theol., företalet.

[3] Om det theol. studium 114 f.; Th. Q. 1836, sid. 199 f.

kring det egentligt teologiska arbetet, som hans verksamhet koncentrerade sig; klarare, djupare insikter i teologiska frågor var det mål, som aldrig lämnades ur sikte. Äfven när han behandlar ett sådant ämne som »hvad är religion», begynner han med att framhålla teologiens plikt att uppvisa sin vetenskaps objekt och låter sedan framställningen mynna ut i vissa bestämda kraf på den teologiska forskningens beskaffenhet. Utredandet af religionens väsen och polemik mot andra uppfattningar i detta afseende inta icke samma dominerande ställning som i Schleiermachers Reden; i stället är det frågan om religionens ställning till sin vetenskap, teologien, som träder i förgrunden, och det förra slagets frågor behandlas egentligen endast som förberedande undersökningar för denna senare. Det är alltid teologen som talar, hvilkens praeterea censeo är: en mera välgrundad och riktigare uppfattning af teologien än rationalismens och, hvad som i Sverige betydde mera, den gamla ortodoxiens, hvilken enligt Reuterdahl hade det stora och ödesdigra felet att vilja utsträcka religionens uppenbarelsekaraktär äfven till dess vetenskap, teologien. Man skulle i korthet kunna formulera skillnaden så: Schleiermacher vänder sig till religionens föraktare, Reuterdahl till teologiens. Hans straffpredikan för sin svenska samtid heter icke »tal öfver religionen» utan »om det theologiska studium».

Jag grupperar min framställning af Reuterdahls religionsbegrepp och allmänna teologiska ståndpunkt kring fyra hufvudpunkter: 1) religionens väsen och ställning till vetande och moral; 2) religion och religionsformer, 3) religion, kyrka och bekännelse, samt 4) religion och teologi.

---

I.

Sina tankar om religionens väsen och ställning till andra närliggande andliga lifsområden har Reuterdahl först framställt i den nyss omtalade uppsatsen: »hvad är religion»,[1]

[1] Th. Q. 1828 II, sid. 13—27.

den lilla skrift, som öppnar den långa raden afhandlingar i quartalskriften, och som kan sägas stå där som ett program i spetsen för den följande verksamheten. I denna skrift fick den svenska teologiska litteraturen för första gången stifta grundligare bekantskap med Schleiermachers banbrytande tankar. Och här höll det på att gå Reuterdahl, som det ofta plägar gå, när en ny insikt tar en människa i besittning och liksom med ett slag ställer de gamla föreställningarnas brister i skarp belysning, visande ny väg. Det nya får härska med oinskränkt välde — till en början. Ingenstädes är han mer beroende af Schleiermacher än just här. Men dennes herravälde är dock icke ens här alldeles oinskränkt. Utom det originella i självfva framställningssättet och en del, låt vara icke så betydande, modifikationer af de Schleiermacherska grundtankarna, framträder redan här åtskilligt, som sedermera satt sin stämpel på Reuterdahls teologi — jag tänker särskildt på uppmaningen att med omsorg vårda religionens »af gudomliga händer» skänkta» form — »spränges formen» — heter det — »så är innehållet, som alltid står i närmaste förbindelse med formen, i stor fara, och de andar, som därigenom lösas, blifva icke så lätt åter bundna» — en ofta återkommande och äkta Reuterdahlsk tanke. För öfrigt kan man med en viss rätt säga, att han med afseende på denna ungdomsskrift icke minst visar sin själfständighet genom det, som han icke tagit med från sin mästares skattkammare.

Grunddragen af hans här utvecklade åskådning rörande religionens väsen äro följande. En riktig insikt om hvad religion är kan endast vinnas genom en sådan framställning af det mänskliga sinnets förmögenheter, som »efterser om någon af dem i sitt område har något som vi vilja kalla religion» — genom en empirisk religionspsykologisk undersökning vill Reuterdahl alltså säga.[1]

[1] »Får framställningen af någon den tillvitelsen, att den är mera empirisk än spekulativ, så skall det icke gräma författaren, blott den icke tillika i empiriskt hänseende befinnes alltför mycket oriktig», heter det i inledningen. Th. Q. 1828 II, sid. 16.

Inom det mänskliga sinnet, »det psykiska elementet», urskiljas tre slags funktioner: *intelligens*, kunskapsförmåga, resultatet af dess verksamhet är vetande; *vilja* med handling som resultat. Frihet är viljans karakteristikum; indifferens, lugn, vetandets. Ingendera, men tvang, nödvändighet tillkommer sinnets tredje funktion, *känslan*. »Den är tingens första omedelbara, oundvikliga intryck pa människosinnet. Den är till, innan man ännu vet, att den är till. Den är rosens doft, innan rosen ännu märkes; den är solens glans, innan solen ännu är på himmelen.» Liksom öfriga sinnesfunktioner har också känslan sina gradationer, af hvilka den fysiska känslan star lägst, högre upp kommer känslan för yttre ordning, skicklighet, anständighet. Jag citerar härefter ordagrant hufvudpunkten af Reuterdahls framställning: »En annan känsla är den vi hafva för eller mot ting och personer. Hvem har icke känt sig dragen till någon eller nagot, och ater bortstött fran annat? Är det icke som ett elektriskt slag genomfor oss, då vi oförmodadt fa se föremalet för var kärlek eller var vedervilja? Fylles icke hela själen med värme, da vi tänka pa fader, moder, barn? Och sedan vänskapskänslan? Och den så ofta som allsvåldig besjungna kärleken? Och känslan för det sköna och det goda och det sanna och det rätta. Och afskyn, den icke blott resonnerade afskyn, för deras motsatser? Du är i sanning icke människa, om icke åtminstone vid nagot af detta ditt hjärta kommer i rörelse. Och sedan ditt språk, och ditt land, och ditt folk, och din konung. Har detta ingen annan betydelse för dig, än den begreppet gifver? Icke heller naturen eller mänskligheten? Du är då ganska fattig och beröfvad en af det mänskliga sinnets bästa gåfvor. Om religion kan icke med dig talas; ty, för att rent ut och genast säga det: den är den högsta känsla; icke en känsla som väckes af något särskildt ting, eller någon särskild person, eller någon särskild idé, eller många sådana, utan af allt, af det hela, af varandet i sin

*oändlighet.*[1] Om det oändliga kan vetas och viljas, lämnar jag därhän: påstås det, så kan jag gärna medgifva det; men kännas kan det. För det öppna mänskliga sinnet framträder det, till en början omedvetet, gör sig gällande och förkunnar med en alla röster besegrande stämma, att det är. Det omedelbara förnimmandet af denna stämma, *den all annan känsla underkufvande eller i sig innefattande känslan af en oändlighet,* är det enda jag vill kalla *religion* och religiös blott den, hvars hjärta klappar och hvars känsla lefver icke för ett, eller för något, eller för mycket, utan för allt, för en oändlighet, en evighet.»

En ytterligare granskning af denna religiösa känslas beskaffenhet, hvarvid på densamma tillämpas hvad som blifvit sagdt om känslan i allmänhet att människan såsom kännande är beroende af de ting, som verka på hennes känsla — leder till accepterandet af den Schleiermacherska satsen: Religion är en *känsla af absolut beroende.* »Är det icke mycket, utan allt, som verkar på människans känsla, är det icke delar, utan det hela, är det icke ändligheten, utan oändlighetens från alla himmelska väder inströmmande ande, som uppfyller hennes hjärta, så är allt motstånd omöjligt, all frihet bunden och all annan verksamhet upphörd än att villigt underkasta sig oändligheten och tjäna den.» Denna absoluta beroendekänsla innefattar i sig resignation, uppgifvande af allt ändligt, förgängligt och timligt. Härvid åtföljes religionen dels af en vemodskänsla öfver att detta ej kan fullständigt uppgifvas och det oändliga fullkomligt ägas, och dels af en fröjd öfver att detta oändliga dock åtminstone i någon mån kan kännas och ägas af hjärtat. Om vi, tillägger Reuterdahl, öfverflytta detta på kristligt språk, heter det: den pånyttfödda människan lefver i ånger och tro.

I motsättning till de invändningar han väntar sig mot sin teori om känslan såsom religiositetens bärare, framhåller han, att åtminstone de högre känslorna alls icke göra skäl

[1] Kursiveradt af mig.

för epiteten dunkla och flyktiga. Ännu mindre de högsta. »Den, som en gång för den Evige nedsjunkit i outsäglig andakt, skall visserligen ännu en gång, förr eller senare, göra det.» Reuterdahl vill icke, att hvad han härmed sagt skall betraktas såsom stående i direkt strid med »de gamles» tankar. Ty i grund och botten står det, som dessa innerst uppfattade såsom religionens väsen, ej fjärran från Schleiermachers tolkning. »De gamle» ville ju icke påstå, att religion ägdes af dem, som endast med förståndet omfattade och biföllo de »uppenbarade sanningarna», utan fordrade såsom det hufvudsakligaste hjärtats tillförsikt och sinnets förtröstan. »Tillhör nu icke denna förtröstan känslan, så vet jag icke hvilken af de andliga förmögenheterna den skall tillhöra. Man säger väl, och detta med rätt, att den tillhör dem alla, hela själen, men är känslan den första af dem, så må den väl först och egentligast tillhöra denna, och från denna på det vanliga psykiska sättet, men utomordentligt mäktigt, efter den själf är det mäktigaste, inverka på de öfriga.» Dessa ord äro intressanta först därför, att de tydligt och klart gifva ett uttryck åt hvad liksom en röd tråd går igenom hela framställningen: när det blir fråga om hvad religionen är, har känslan en väsentligt dominerande ställning i förhållande till själens öfriga funktioner — blott i förbigående kan Reuterdahl, antagligen i tanke att därmed kritisera Schleiermacher, säga, att religionen tillhör dem alla tillsammans, »hela själen»; om något utförande af denna tanke eller af en närgränsande om religionens hemvist i ett bakom de tre själsfunktionerna liggande gemensamt själens grundorgan blir det icke tal. Men de citerade orden ha också intresse af den grund, att de afgifva ett vittnesbörd om, i hvilken nära förbindelse den religiösa känslan tänkes stå till människans öfriga andliga förmögenheter, kunskapsförmågan och viljan.

Reuterdahls mening om religionens ställning till vetande och moral kan sammanfattas i två satser, en negativ och en positiv. 1) Religionen är icke vare

sig vetande eller moral eller en sammanblandning af båda — så som man kan få se förhållandet uttryckt i definitionerna: »religionen är ett visst sätt att dyrka Gud» eller »ett visst sätt först att känna och sedan att dyrka Gud.» Den har sitt egna fullt självständiga område — detta när man söker religionens medelpunkt. Men 2) in concreto träder den med nödvändighet i närmaste samband med vetande och moral. Genom den första af dessa två satser uttrycker Reuterdahl sin motsättning såväl till rationalismen, hvilken falskeligen inbillar sig, att den med sitt resonnerande och »sammanräknande af ändligheter» kan åstadkomma »en oändlighet», som till »en del af tidens filosofer» — det är den då unga spekulativa teologien, som åsyftas — hvilka göra förnuftet till allt andligt och allt gudomligt. Äfven ortodoxien vill han träffa med sin opposition, för så vidt som den talar om religion såsom kunskap om vissa uppenbarade gudomliga sanningar; däremot är han, såsom vi sett, angelägen att betona sin principiella öfverensstämmelse med denna teologi, såtillvida som den åt »hjärtats tillförsikt och sinnets förtröstan» lämnar den centrala plats, som dem rätteligen tillkommer. Gent emot hvarje hoprörande af religion och kunskap dekreteras: religion är icke vetande. Den religiöse vet »egentligen» ingenting, som är obekant för den irreligiöse, »blott därigenom att han är religiös». »I hans hjärta bor den oändlige; han känner dess närvaro, och fröjdar sig däröfver, men därföre har han icke egentligen om honom någon större kunskap än den, som är utan denna känsla.» Kunskapen är alltså icke något som »primitivt och egentligen» utgör religion. Men däremot träder den som sagdt nödvändigt i förbindelse med religion. Människan reflekterar »tillfölje af sin natur» på den religiösa känslan och erhåller härigenom en kunskap »som hon utan denna känsla icke kunde äga». Vetande står i ovillkorligt men sekundärt förhållande till religionen.

Från samma hufvudsynpunkt — religionens afskiljande »från det öfriga, som har tillvaro i människosinnet» — ses

frågan om religionens ställning till moralen. Moral och religion äro »icke i idén identiska». Moralitet kan finnas utan tydligt spår af religion, och religiösa fenomen kunna stå tillsammans med sådant, som en ren moralitet alls icke vill vidkännas. Men å andra sidan knytes moralen åter på det mest intima sätt tillsammans med religionen, och i öfverensstämmelse med hvad som sagts om känslans förmåga att mäktigt inverka på de andra mänskliga förmögenheterna framhålles, huru den religiösa känslan ger viljan impulser. »I psykologisk såsom i kristlig-teologisk mening har den satsen sin goda betydelse och sin fullkomliga riktighet, att genom tron varda vi helgade, och att goda gärningar äro trons säkra frukter.»

Grundtanken i den nu skisserade från skriften »Hvad är religion» hämtade religionsuppfattningen har Reuterdahl alljämt bibehållit. Denna tanke är, att religionen är något som människan omedelbart upplefver, en akt af omedelbarhet, »ett omedelbart förnimmande af det oändliga». Och samma grundtanke härskar ännu i hans dogmatiska föreläsningar, det sista arbete, i hvilket han på ett mera direkt sätt behandlar hithörande problem; också här är religionen en omedelbar upplefvelse: »Gud och det gudomligas tillvaro för det omedelbara medvetandet.» Sinnesbeskaffenheten, sinnelaget är det primära i den kristna, liksom i all religion, dogmatikens källa är i första hand det kristliga sinnelaget, det kristliga medvetandet. Men bredvid detta fasthållande af hufvudsynpunkten undergå hans tankar en modifierande utveckling i tvenne hvarandra närstående och inbördes sammanhängande afseenden. 1) Vetandet rycker närmare religionen. Med bibehållandet af polemiken mot de teologiska riktningar, som i religionen vilja se ett vetande, i betydelsen af ett inseende af vissa satser — vare sig nu detta anses ha sin källa i en uppenbarelse, eller i det »reflekterande och abstraherande förståndet», eller i förnuftet — och med full öfverensstämmelse med Schleiermacher och Twesten i fråga om betonandet af religionens egenart, gifver dock

det 1837 utgifna arbetet »inledning till theologien» tydligare än förr uttryck åt omöjligheten af att framställa ett religionsbegrepp, som är isoleradt från allt hvad till vetande hörer. »I kristendomen liksom i hvarje annan art af fromhet finnes, jämte annat, äfven en förvissning i afseende på åtskilliga begrepp och föreställningar, således också dessa begrepp och föreställningar själfva, eller ett vetande.»[1] Medan Reuterdahl 1828 hade talat om vetande i samband med religion endast såsom ett vetande *om* densamma och om religiositeten såsom egentligen icke innebärande någon kunskap, talas här alltså om ett vetande såsom ett nödvändigt »element af fromheten, således tillvarande i fromheten» vid sidan af och till skillnad från det vetande, som äger rum om densamma — en distinktion, som göres i anslutning till Twesten.[2] Det är därföre ej adekvat att säga: fromheten tar gestalt och uttalar sig i meningar och satser, »alldenstund gestalten i sin grundläggning, i sina första lineer icke är skildt från fromheten och icke senare tillkommen än denna».

I de dogmatiska föreläsningarna omtalas denna distinktion icke vidare. Det heter visserligen, när en faktisk religion, kristendomen, beskrifves, att den är till såsom sinnesbeskaffenhet, lära, handling och samhälle — denna fyrdelning förekommer f. ö. äfven förut; men blir det fråga om hvad som är det konstitutiva för religionen, betonas det, att kristendomen lika litet som någon annan religion är ett vetande; och polemiken särskildt mot den spekulativa religionsuppfattningen är till ytterlighet skärpt. Men på samma gång visar den i dessa föreläsningar gifna definitionen på religion hän på ett ännu intimare samband med ett vetande eller, om man hellre så vill, en begrepps- eller föreställningssfär. Definierar man, såsom Reuterdahl förut med Schleiermacher

[1] Inl. t. Theol. sid. 13, jmfr sid. 45 § 16 mom. 1 o. 2 samt § 15 mom. 1.

[2] Twesten Vorles. über Rel. I, sid. 19—32, T. skiljer mellan »der religiöse Glaube», »das religiöse Wissen» och »das Wissen von Religion». Enligt R. är T. den förste, som gör en sådan distinktion.

gjort, religion såsom känsla af absolut beroende, och håller man sig konsekvent till denna definition, har man tagit en rent subjektiv utgångspunkt, nämligen det absolut beroende jaget, och blott genom att efterfråga denna känslas grund, således genom reflexion på densamma, kan man komma fram till gudsföreställningen, fastän visserligen båda (känslan och gudsbegreppet) psykologiskt sedt finnas tillsammans i samma moment. Ett annat blir förhållandet vid den här gifna framställningen af hvad som är religion. »I alla de världar, om hvilka här kan vara fråga (d. v. s. de olika religionerna) finnes där något — vi kunna icke kalla det begrepp, icke heller känsla, icke heller en utvecklad lära(!) utan allt detta tillsammans och ännu mera, — något hvilket i dem alla är det högsta och för dem alla är gemensamt, hvilket vi sålunda vilja kalla allas lifsprincip och lifskraft. Detta är begreppet och känslan och läran: Gud.» Gud är i alla dessa »världar» »den öfversta, ja, den enda principen», »själfva lifvet och väsendet»; det gemensamma för all religion är, »att Gud i den är till för ett omedelbart medvetande. Han vetes icke, förstås icke genom slutsatser, utan kännes, förnimmes, vi skulle nästan kunna säga erfares.» Och såsom Gud förnimmes, så förnimmes också på samma oförmedlade sätt »allt hvad som i hvar och en sådan värld står i sammanhang med Gud». Religion är alltså: »G u d o c h d e t g u d o m l i g a s t i l l v a r o f ö r d e t o m e d e l b a r a m e d v e t a n d e t.»[1] I denna definition utgås från en realitet, från något objektivt, som på ett visst sätt — omedelbart — har tillvaro för människan. Den förutsätter på ett annat sätt än förut medvetandet om Gud och det gudomliga såsom ett för religionen konstitutivt, icke såsom ett genom reflexion tillkommet moment. Därför polemisera också samma dogmatiska föreläsningar mot att kristendomen förvisas »ensamt till hjärtat». »Detta är utan tvifvel rättare än att ensamt vilja hafva den i begreppet, men det är icke desto mindre orätt.» Ty lärosatserna »äro åtminstone i en viss mån af tydlighet och bestämdhet tillstädes, så

[1] De dogm. förel., inledningen.

snart kristendomen är tillstädes. Och de utbildas i samma mån som kristendomen utbildas.»

Den förskjutning, som inträdt i åskådningen, visar sig äfven därigenom, att 2) uttrycket »den religiösa känslan» skjutes undan. Känslan är icke föremål för samma höga uppskattning som förut. Den hade lofsjungits såsom det mäktigaste i människosinnet; de högre känslornas varaktighet hade varit ställd utom allt tvifvel. Nu heter det däremot: »äfven de starkaste, de lifligaste känslor slappas och dö bort.»[1] Ordet finnes visserligen alltjämt kvar vid beskrifningarne af religionen, men icke såsom hufvudord, endast paralellt med förnimmelse, erfarenhet o. s. v. för att i sin mån bidraga till uttryckandet af den omedelbarhet, i hvilken Reuterdahl allt fortfarande ville se religionens väsentligaste kännetecken.

I hvad förhållande stå nu Reuterdahls skrift »hvad är religion» och hans religionsbegrepps senare utveckling till Schleiermachers tankar?

Schleiermacher har gifvit flera olika uttryck åt sin uppfattning af religionens väsen under tiden från Redens första upplaga till Glaubenslehres andra. Men ehvad det heter såsom 1799: »religion är sinne och smak för det oändliga», »åskådning af universum» förbunden med »känsla», eller såsom i Glaubenslehre: religion är »känsla af absolut beroende», så äro dessa olika definitioner i det stora hela ense, såväl i fråga om själfva deras grunduppfattning af religionens väsen, som med hänsyn till hvad man kunde kalla deras praktiska ändamål. Detta gäller först obetingadt med hänsyn till det senare, hvilket är att uppvisa, att religionen icke är vare sig vetande eller handlande eller en sammanblandning af båda, utan att den har sitt egna och själfständiga område i det mänskliga själslifvet. Men det gäller också om själfva grundsynen på religionens väsen, om beskrifningen af hvilken denna religionens egenart är, eftersom Schleiermacher genomgående vill visa, att den är en omedelbar upp-

[1] Dogm. förel., inl.

lefvelse i människans inre lif; denna dess karaktär af omedelbarhet är det som han vill uttrycka genom sin såväl från Reden som Glaubenslehre välkända sats, att religionen är känsla. Man kan sammanfatta det centrala för Schleiermachers åskådning i tvänne satser, negativt: religionen är icke tänkande eller handlande, och positivt: religionen är en akt af omedelbarhet, en omedelbar upplefvelse.

Dessa tankar lyfte hela religionsuppfattningen upp på ett högre plan, öfver intellektualismens och moralismens andliga horisont. Religionen fattades icke längre såsom accepterandet eller trostillägnandet af ett uppenbaradt sanningsinnehåll, hvarken ett inveckladt och omständligt utarbetadt — såsom ortodoxiens — eller ett som blifvit inskränkt till några få s. k. förnuftssanningar — såsom rationalismens. Den befriades från de band, som bundit den fast vid spekulationen, icke blott förresten under rationalismens och ortodoxiens tid utan ända sedan den gamla kyrkans dagar.[1] Likaledes befriades den från att identifieras med lagbud — äfven detta en missuppfattning, icke endast från den närmast föregående tiden, utan med gamla anor. Så kunde den glädja sig åt att ha fått sitt område för sig själf utan att betungas af sammanblandningar, hvilka endast varit till förfång såväl för religionen som för vetande och moral. Hvad reformatorerna känt, att religionen är en frälsande tro, innerlig personlig lifserfarenhet, det återupptäckte och klargjorde Schleiermacher; han förkunnade med profetisk glöd på ett sätt, som vittnar om djup förtrogenhet med den sanna och lefvande fromhetens helgedom: religion är inre personlig upplefvelse, omedelbar erfarenhet af Guds närvaro i hjärtat, »Gefühl», därmed lyftande på det täckelse, som den gammalprotestantiska och rationalistiska teologien höljt öfver reformationens skatter. Genom denna återupptäckt och genom afgränsandet af religionens egna område från andra närliggande inleder han en ny teologisk tidsålder.

---

[1] Söderblom, Betydelsen af Schleiermachers Reden über die Religion, sid. 18 f.

Här kan icke vara platsen att framlägga någon utförlig redogörelse för den olika gestalt, i hvilken Schleiermachers religionsbegrepp uppträder i hans olika skrifter, icke heller för den följande teologiska utvecklingens försök att korrigera detsamma och de anmärkningar, som därvid framställts, anmärkningar stundom välbefogade, men alltför ofta också beroende på misskännande af hans afsikter och verkliga mening. Min uppgift i förhållande till dessa frågor är begränsad af det, som jämförelsen med Reuterdahls åskådning ger anledning till att säga därom.

Men innan denna jämförelse göres, må ett par ord tillåtas om sambandet mellan Reuterdahls religionsbegrepp och hans personliga fromhet. När Reuterdahl i sina skrifter från 1820-talets slut upptar Schleiermachers definition af religionen såsom »känsla af absolut beroende», och sedan ännu i de dogmatiska föreläsningarna talar om religionen såsom »den fullkomliga afhängigheten», vore det i hög grad oriktigt att anse denna anslutning till Schleiermachers religionsteori vara tillkommen blott på grund af teoretiska motiv. Den imöteskom säkerligen Reuterdahls rent personliga behof såsom ett uttryck för föreningen af hans innerst varmt känsliga natur och det lidelsefria samt — trots all hans verksamhetslust — för honom karakteristiska passiva, stundom vemodsfullt passiva, draget. Ingenting återspeglar bättre arten af hans fromhet än de i bref och predikningar ofta återkommande orden, om huru vi människor skola vara Guds vilja undergifne. För hängifven undergifvenhet under den gudomliga viljan är »känsla af absolut beroende» ett träffande uttryck. Man har bl. a. anmärkt mot Schleiermacher, att formeln icke vore betecknande för »das Wohin» utan blott för »das Woher eines Menschen» (Kaftan, Clemen) eller att den icke läte religionens frigörande och upphöjande karaktär komma i dagen (t. ex. Pfleiderer). Hvarken Schleiermacher eller Reuterdahl skulle känna sig träffade af dylika anmärkningar. Den absoluta beroendekänslan innebär för båda det mest efterlängtade mål, på samma gång som den

högsta salighet och upphöjdhet. Först i upplefvelsen af denna känsla blir människan personligen fri. Kattenbusch har rätt, då han säger:[1] »In diesem Gefühl ist für den Menschen alles beglückend, innerlich befreiend, weil vergeistigt. In ihm weiss er sich allen brutalen Mächten des Weltlebens entzogen, er ahnt und spürt überall die ewigen wahren Harmonien.»[1] Reuterdahl finner i formeln det lyckliggörande, befriande och harmoniska, men på samma gång finner han där en återspegling af sin på djupet liggande underström af vemod. Det är säkert taget ur hjärtat, när han, såsom vi hört, i sin beskrifning af den absoluta beroendekänslan talar om, att »en suckan, ett vemod åtföljer religionen — ett vemod öfver att det ändliga icke kan fullkomligt öfvergifvas — hvilket vemod åter genomtränges och upplyses af den fröjden, att det oändliga dock åtminstone i någon mån kännes och äges af hjärtat.»[2] Men ännu mer karakteristiskt, och dessutom ett framsteg, så till vida som religionens aktiva sida med allt eftertryck betonas, är det, när Reuterdahl senare i sina dogmatiska föreläsningar skildrar den kristliga sinnesbeskaffenheten såsom »dels ett hvilande, en tillförsikt, en glad resignation (obs. denna sammanställning) och dels ett verkande, ett sträfvande, ett glädjefullt och ohejdadt arbetande.»[3] Det är riktigt en självkarakteristik i korta drag.

Reuterdahl framträder i sin första religions-filosofiska undersökning närmast som en populär uttolkare af Schleiermacher. Populariseringar kunna vinna i klarhet och öfverskådlighet, men till gengäld brukar det vara deras lott att förlora i djup och tankefrihet. Så också här. Den svenske lärjungen tänkte i enklare kategorier. Han lodade icke den Schleiermacherska spekulationens djup och följde icke lärofadrens tanke ut på abstraktionens vidder, men med den konkreta verkligheten för ögonen tog han fram ur

[1] Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl sid. 13.
[2] Th. Q. 1828 II, sid. 23.
[3] Dogmat. förel. inl.

mästarens rustkammare det harnesk, som för honom bäst lämpade sig till bruk i dagens strider.

Man kan fråga sig, om Reuterdahl helt och hållet uppfattat, i hvilken mening Schleiermacher begagnade ordet »Gefühl» för att därmed uttrycka religionens väsen. Reuterdahl fattade tydligen härvid »känslan» helt enkelt såsom en af det mänskliga sinnets tre grundförmögenheter, koordinerad med förstånd och vilja. Sedan ville han för egen del skydda sig mot en fingerad invändning genom att säga, att religionen tillhör både känsla, förstånd och vilja. Men trots den stora popularitet, åt hvilken en invändning af det antydda slaget haft att glädja sig, behöfver Schleiermacher näppeligen känna sig träffad af densamma. För honom betydde »Gefühl» såsom religionens säte något som låg djupare in än det, som befann sig i linje med förstånd och vilja. Man kan t. ex. hänvisa till hans identifierande af fromheten såsom högsta graden af känsla med högsta graden af självmedvetande — en konstruktion, gjord för att religionen icke skall behöfva bo tillsammans med de andra känslorna, utan själf äga sin egen våning[1] — eller till det som han i sändebrefvet till Lücke direkt säger om begagnandet af ordet »Gefühl» i religionens tjänst, att han icke ville koordinera denna känsla med vetande och handlande, utan att den utgör något innerligare och högre».[2] Reuterdahl kan alltså icke frikännas från en visserligen mycket vanlig, men icke desto mindre ensidig tolkning af Schleiermachers »Gefühl».

Det är intressant och upplysande att jämföra den utveckling, som å ena sidan Reuterdahls och å andra sidan Schleiermachers religionsbegrepp undergått. Härvid må först en iakttagelse göras angående den i »hvad är religion» framställda, från Schleiermacher lånade religionsteorien. Först 1821 har denne funnit formeln »känsla af absolut beroende», hvarigenom en innehållsbestämning vanns, som afgränsade

---

[1] Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, sid. 239.

[2] Ibm sid. 254.

den religiösa känslan från andra — förut hade denna gräns varit mera flytande, ja det hade t. o. m. kunnat heta (1806), att all känsla vore religiös.[1] När nu Reuterdahl upptar denna formel »känsla af absolut beroende», är detta ett bevis — som dessutom bestyrkes af hela hans öfriga framställning — därpå, att han icke hämtade sina impulser från den »romantiske» utan från den senare »teologiske» Schleiermacher. Hans hufvudurkunder — hvilka också citeras i »hvad är religion» — voro första upplagan af Der christliche Glaube 1821—22 och den tredje af Reden (1821).[2]

Schleiermachers utveckling gick i riktning åt ett allt starkare accentuerande af känslan. Medan han i Redens första upplaga hade ställt bredvid denna »åskådning af universum» — om detta begrepp heter det t. o. m. där: »er ist der Angel meiner ganzen Rede»[3] — elimineras så småningom denna senare bestämning bort, och känslan får behålla fältet för egen del. Afsikten med denna förändring är att så eftertryckligt som möjligt betona religionens subjektiva karaktär. Det får icke, vid bestämmandet af religionens innersta väsen, finnas kvar någon antydan om ett objektivt element; detta skall vinnas genom att religionen förlägges helt och hallet inom känslans sfär och fattas »såsom en ursprunglig utsaga om ett omedelbart existensialförhallande.[4] Reuterdahl däremot blir med tiden allt mer otillfredsställd med den rent subjektiva uppfattningen och inför ett objektivt element i definitionen: »Gud och det gudomliga.» Religionen blir: »Gud och det gudomligas tillvaro för det omedelbara medvetandet.» Samtidigt utsättas »känslorna» för kritik — äfven de starkaste »slappas och dö.»

---

[1] Huber, a. a. sid. 288.

[2] I sammanhang härmed kan nämnas ett ganska egendomligt misstag, som R. gör i Th. Q. 1829 I, sid. 29. Här säger han, att första upplagan af Reden utkom 1806 och tillägnades en svensk, under det att första upplagan i själfva verket som bekant utkom 1799 och icke, som de följande, var tillägnad G. von Brinkman.

[3] Reden, sid. 32.

[4] Huber, a. a., sid. 288.

Denna utvecklingsgång står i intimaste samband med och har sin fulla motsvarighet i det förändrade sättet att uppfatta religionens och vetandets inbördes ställning. När Schleiermacher nämligen karakteriserar religionen såsom ett rent subjektivt tillstånd, vill han därmed hafva afskilt ifrån den allt, som kunde inkräkta på dess egenart, särdeles från vetandets håll. Därför måste »åskådandet af universum», som åtminstone skenbart tycktes räcka vetandet handen, och erinrade om Schellings »intellektuella åskådning», försvinna. »Auch ein subjektives »Erkennen» kann die Religion nicht bleiben, wenn sie von objektiven Erkennen sich deutlich unterscheiden soll.»[1] Reuterdahl bibehåller visserligen det för den Schleiermacherska åskådningen afgörande: den bestämda åtskillnaden i princip mellan vetande och religion, och skärper t. o. m. sin polemik mot den spekulativa teologien, som ville låta tron försvinna i vetande,[2] men han knöt dock å andra sidan, just genom sin ofvan omtalade sträfvan att få fram ett objektivt element såsom tillhörande religionens väsen, faktiskt tillsamman bandet mellan religion och vetande fastare och på ett annat sätt än Schleiermacher. Fides, quae creditur får större betydelse än förr, den kristna sinnesbeskaffenhetens oskiljaktighet från den kristna läran betonas skarpare — allt i sammanhang med Reuterdahls växande uppskattning af den kyrkliga bekännelsen.

Bredvid dessa skiljaktigheter må emellertid anmärkas, att han fullkomligt stämde öfverens med Schleiermacher däruti, att religion och vetande, fastän till väsendet olika, dock faktiskt stodo i inbördes ömsesidighetsförhållande och väl kunde förlikas med hvarandra. De kunde godt ingå förbund och bygga tillsamman i samma bröst. »Så naturlig som en motsättning mellan det logiska troendet och vetandet är, så onödvändig är den mellan den religiösa tron och vetandet».[3] Reuterdahls teologiska verksamhet var grundad

---

[1] Huber, a. a. sid. 312.

[2] St. Kr. Not. 1842, sid. 91.

[3] St. Kr. Not. 1842, sid. 92.

på den fastaste öfvertygelse därom, att tro och vetande, fromhet och forskning djupast icke kunde skada, utan endast gagna hvarandra.

Det finnes knappast något i Schleiermachers religionsuppfattning, som gifvit anledning till så många förebråelser som det sätt, på hvilket han skildrat religionens och moralens förhållande till hvarandra. Det kan väl dock svårligen förnekas, att dessa anmärkningar ofta nog skjutit öfver målet. Det är med fullaste afsikt, som Schleiermacher i Reden och Monologen skiljer de båda områdena, framställande i Reden en religion utan moral och i Monologen tvärtom. Och anledningen till detta förfarande är, att han alls icke vill teckna båda, sådana de uppträda i lefvande lifvet, utan vill söka upp, hvad hvardera till sitt innersta väsen är, vill finna den drifvande kraften, midtpunkten, som behärskar det hela. Men samma hand, som af denna anledning skär itu, är snar att binda tillsammans. Detta är i synnerhet fallet i de senare skrifterna. Gå vi t. ex. till första upplagan af Glaubenslehre — som ju varit en hufvudurkund för Reuterdahl i fråga om hans skriftställeri från tiden omkring 1830 — så omtalas här fromheten icke blott såsom en ständig följeslagarinna till det sedliga handlandet, utan detta senare beskrifves också såsom på visst sätt (»nicht unmittelbar») framgående såsom verkan ur den religiösa känslan — i öfverensstämmelse med all känslas natur att gifva impuls. Fromheten är in concreto källa till sedliga handlingar, detta visar ju redan det sätt, på hvilket tros- och sedelära hopbindas och blott skiljas såsom framställande två sidor af en och samma andliga akt.[1] Ja, hela den kristliga moralen deduceras ur modifikationer af den religiösa känslan.[2] Men också allaredan i Reden höra vi, att intet skall ske »aus Religion» men allt »mit Religion»[3] och vidare: »Praxis haben zu

[1] Der chr. Glaube, första uppl. § 32, cit. efter Huber, a. a. sid. 249 f.;

[2] Huber, a. a., sid. 297.

[3] Reden, sid. 39.

wollen ohne Religion ist verwegener Übermut.»[1] Vid dessa omständigheter — att Schleiermacher, då han skiljer religion och moral, åsyftar att finna hvarderas väsen, och att han sedan åter binder de båda tillsammans — har man icke alltid fästat tillräckligt afseende, då man framställt sina anmärkningar.

Men därför ha dessa visst icke alltid varit obefogade. Icke blott på den grund, att Schleiermacher i sina tidigare skrifter vid sin sträfvan att skilja i sär gått till obestridliga öfverdrifter. Han nöjde sig icke med att låta abstraktionen, som var nödvändig för att få fram religionens inre art, vara abstraktion, utan kunde framställa isoleringen såsom en brännande praktisk fråga och något faktiskt önskvärdt. »Af den vetenskapliga abstraktionen gjorde han under hand ett reformatoriskt program.»[2] De religiösa känslorna — heter det — få ej föranleda egentliga handlingar. »Ingen droppe religion kan blandas med sedlighet utan att förbränna den och beröfva den dess renhet.»[3] Sådana ord kunna finna tillräcklig förklaring i den historiska situationen. Den föregående tiden hade varit ensidigt moralistisk. Religionen hade lefт sitt lif icke af egen kraft, men af moralens nåd. Besjälad af varm känsla och glödande hänförelse för religionens sak reste sig Schleiermacher för att befria henne ur slafveriet, det var ju icke underligt, om han med »die Religion des freudigen Rechtthuns» för ögonen stundom frestades att tvärt afklippa bandet.

Men äfven bortsedt från dylika i stridens hetta fällda yttranden måste man säga, att Schleiermachers hela sätt att se förhållandet mellan religion och moral måste blifva lidande däraf, att han alltifrån början,[4] och i stigande grad lade nästan all tonvikt på religionens passiva sida. Visserligen är det af största vikt, att de motiv för viljan komma till sin

[1] Reden, sid. 30.
[2] Huber, a. a. sid. 41.
[3] Reden, sid. 61.
[4] Jmfr särskildt Reden, sid. 40.

rätt, hvilka härleda sig från denna sida, nämligen därifrån att »hela människans väsende samlas, så att det kan stå fullkomligt mottagande inför en andlig makt.»[1] Och det är en stor gärning, att det Schleiermacherska religionsbegreppet, känsla af absolut beroende, kraftigt pekat på dessa motiv, de som »bilda driffjädrar för viljan till en inåtgående energi»[2] — detta gentemot Ritschls ord om att Schleiermachers synpunkt skulle vara moraliskt indifferent.[3] Men å andra sidan får icke religionens aktiva sida, den som står i samband med det verksamma lifvet, och de motiv, som häraf väckas till lif, lämnas ur sikte, om ej bilden af förhållandet mellan religion och moral skall blifva dunkel och felaktig. Ritschl och den af honom influerade teologien har inlagt en stor förtjänst genom att rikta uppmärksamheten på denna aktiva sida.

När Reuterdahl talar om förhållandet mellan religion och moral, ligger det icke så mycket i hans intresse att såsom Schleiermacher abstraherande forska efter den principiella åtskillnaden; han har mer det faktiska ömsesidighetsförhållandet för ögonen och konstaterar därför med större oförbehållsamhet den religiösa känslans bestämmande inverkan på viljan. Det är alltid en hufvudsak för honom att visa hän på detta: den absoluta beroendekänslan, säger han, för »nödvändigtvis» med sig, att man lämnar det ändliga; »fromheten, egentligen boende i sinnet, ingår äfven uti och verkar bestämmande på handlingen och lefvernet».[4] Därjämte må det framhållas såsom betydelsefullt, att han i sina dogmatiska föreläsningar, såsom vi redan sett, skildrar den kristna sinnesbeskaffenheten äfven såsom »ett verkande, ett sträfvande, ett glädjefullt och ohejdadt arbetande», m. a. o. betonar religionens aktiva sida.

---

[1] Göransson, utkast till en undersökning af religionen med hänsyn till moralen, sid. 12.;

[2] Ibm. sid. 13.

[3] Ibm sid. 15.

[4] Inl. t. Theol. sid. 354.

Hittills har frågan om förhållandet mellan religion och moral setts från synpunkten af den förras betydelse för den senare, det bör kanske också sägas ett ord från den motsatta synpunkten. Här visar sig då en svaghet. Schleiermachers teologi — och detsamma gäller lärjungen Reuterdahls — har icke uppskattat det sedligas betydelse för fromhetens öfvergång från möjlighet till verklighet, hvarförutan ingen rätt förståelse kan vinnas af sambandet mellan sedlig insikt och religiöst lif. Detta sammanhänger åter därmed, att Schleiermacher nöjt sig med att betrakta det religiösa medvetandet såsom ett faktum, och att beskrifva den religiösa upplefvelsens rikedom utan att söka skaffa sig klarhet öfver, huru denna skänkes åt en människa.[1]

Jag sammanfattar resultatet af den nu gjorda undersökningen i fråga om förhållandet mellan Reuterdahls och Schleiermachers religionsbegrepp i fyra satser. 1. Reuterdahl har upptagit och fasthållit Schleiermachers stora grundtanke om religionen såsom något omedelbart, en upplefvad personlig erfarenhet. 2. Under det att Schleiermachers utveckling går i riktning åt att fatta religionen såsom något rent subjektivt och han därför slutligen förlägger den helt och hållet inom känslans område, låter Reuterdahl så småningom känslan träda tillbaka och inför ett objektivt element. 3. Härmed sammanhänger att han flyttar vetandet närmare religionen — tvärtemot förhållandet hos Schleiermacher. 4. Reuterdahl talar mera direkt och oförbehållsamt om religionens betydelse för moralen.

---

2.

Gentemot upplysningstidens abstrakta och schablonmässiga allmänreligion uppträdde Schleiermacher till förmån för de historiska religionernas rätt. Det gifves alls icke — säger han — någon »allmän» eller »naturlig» religion, blott religio-

[1] Jmfr Herrmann, Christlich-protestantische Dogmatik i Kultur der Gegenwart Theil I, Abt IV, sid. 597 f.

ner. Religionen är alltid »positiv» och »bestämd». Dessa för hela den följande utvecklingen så högst betydelsefulla tankar vunno helt naturligt den lifligaste genklang i Reuterdahls historiska sinne; han upptog dem på sitt program och utvecklade dem i riktning åt ett allt starkare betonande af de historiska religionsbildningarna såsom omslutande och bärande individerna. Tanken att den individuella religiositeten har sitt hem i en positiv, historisk religion, att kristendomen är en »lefvande historia, i hvars midt vi befinna oss och äro verksamma deltagare»,[1] är en hörnsten i hans teologiska byggnad. Från denna synpunkt betraktar han Schleiermacher; då han vill gifva sin lärofader en plats bland samtidens teologiska riktningar, ställer han honom såsom chef för »de historiske».[2]

När Reuterdahl i sina tidigare skrifter af hithörande art sökte taga fram själfva »väsendet» i religionen, kunde han visserligen tala om denna såsom »i sitt upphof nästan gestaltlös»,[3] men det står dock alltid fast för honom som ett orubbligt faktum, att all verklig religion måste uppträda i bestämd gestalt. Det i sammanhang härmed uppkastade spörsmålet, huru den »i sig själf så enkla» religionen kunnat sönderfalla i så många skiljaktliga former, besvaras dels genom en hänvisning till att samma sak icke ens på känslan verkar lika. Det som väcker den enes fröjd väcker motsatsen hos den andre, och »i detta fall kunna tusen omständigheter vara af inflytande, naturanlag, temperament, uppfostran, fysisk hälsa, omgifning, klimat, inhämtade meningar o. s. v.»[4] Dels — och det är den viktigaste orsaken — kan oändligheten icke »framstå för en människa fullkomligt ren, färgfri och gestaltlös», om vi än »naturligtvis» måste erkänna, att den är sådan i sig själf. »Vi må reducera den så mycket och så länge som helst, någon form, någon färg, något mer eller mindre individuellt måste

---

[1] St. Kr. Not. 1842, sid. 94.

[2] Th. Q. 1829 I, sid. 26 ff. Inl. t. Theol. sid. 6 ff, 79, 391.

[3] Th. Q. 1829 III, sid. 34.

[4] Th. Q. 1828 II, sid. 24; jmfr Inl. t. Theol., sid. 70.

den dock alltid för hvarje mänsklig känsla behålla.»[1] Det slutliga utbildandet af de differenta religionsformerna sker sedan därigenom, att »begreppet» gör känslorna till föremål för reflexion. »Begreppet tillkommer och uppfattar erfarenheten och gör hvad som från början varit och väl sedermera beständigt skall vara känsla också till kunskap och bildar en religionslära och fixerar en tro, hvari myriader människor finna en oförgänglig tillfredsställelse, en oändlig fröjd.»[1] De många olikheterna, de otaliga nyanserna, som historien uppvisar, äro — säger Reuterdahl en annan gång — rent af en nödvändighet. När begreppet, som själf röner inverkan af så oändligt många moment, träder fram och skall uppfatta den från annat håll gifna fromheten, är det icke tänkbart, »att hvarje mer eller mindre självständigt begrepp på enahanda sätt uppfattar fromheten. Huru litet enhet finna vi icke uti olika personers uppfattande af blott sinnliga föremål, af vetenskapliga, af estetiska? — — Och likväl skulle det spirituellaste, det mest eteriska af allt, tron, religiositeten, blott på ett sätt kunna inträda i tanken, blott på ett sätt uttalas af tungan? Det är icke tänkbart, vi svara tryggt; det är icke möjligt.»[2]

De dogmatiska föreläsningarna framhålla, att »religion i allmänhet» och »naturlig religion» icke ha någon som helst motsvarighet i verkligheten. »Just därföre» — heter det här — »att fromheten är till blott för ett oförmedladt medvetande, måste den vara till på ett bestämdt sätt». »Likaså litet som träd eller djur eller människa i allmänhet kan vara till för det kroppsliga ögat, utan detta måste vara ett visst djur, en viss människa, likaså litet kan religion i allmänhet vara till för själens öga; detta kan icke se Gud annorlunda än han för detsamma uppenbaras.»[3]

Det är lika otjänligt (och oriktigt) att tala om naturlig religion, vare sig man därmed menar, »att människans

---

[1] Th. Q. 1828, sid. 24.

[2] Th. Q. 1829 III, sid. 34 f.

[3] Dogm. förel., inledningen.

egen natur och eftertanke kan lära henne densamma»[1] — i det hänseendet är ingen religion naturlig — eller man fattar den såsom »de från en verklig religion abstraherade satser, som förståndsresonnement kan uppställa om Gud och gudomliga ting» — »sådana resonnementer sakna allt lif, och ha aldrig hos något folk, knappt hos några individer utgjort hvad man kallat dess religion. Denna framträdde däremot alltid på något särskildt sätt, i någon egen gestalt, med karaktärer, som gjorde den urskiljbar från hvar och en annan religion.»[1] Därför kan man tala om religioner »något så när på samma sätt som man talar om stater». I skriften »om det theol. studium» hade uppställts såsom motsats mot religion i allmänhet »religion i synnerhet» eller »positiv» religion. Den förra är blott till in abstracto och faller under filosofiens domvärjo, medan den senare är teologiens föremål.[2] I de dogmatiska föreläsningarna vill Reuterdahl ännu mera pointera sin afvoghet mot allt tal om »religion i allmänhet», uttrycket positiv religion bör falla bort såsom obehöfligt: »då ingen religion har funnits eller finnes, utan den som man menar med positiv, så kan predikatet gärna undvikas».

I nära anslutning till Schleiermacher[3] gör Reuterdahl i sina dogmatiska föreläsningar ett försök att bestämma de olika religionsformernas karaktär och förhållande inbördes. Denna gruppering utföres med hänsyn till det sätt, på hvilket Gud framträder för det omedelbara medvetandet (enligt äldre terminologi: det oändliga för beroendekänslan). Han följer alltså andra uplpagan af Glaubenslehre, hvilken indelar efter förhållandet till religionens objekt, under det att däremot Glaubenslehres första upplaga indelar efter religionens »Stärke und Erregung» — detta i närmare öfverensstämmelse med Schleiermachers religionsbegrepp.

---

[1] Inl. t. de dogm. förel.

[2] Om det theol. stud. sid. 7.

[3] Der chr. Glaube, andra uppl. §§ 7—10.

Tre stadier urskiljas. 1) Fetischismen, där ett enskildt ting — en så kallad fetisch — gällt för Gud. Inskränktheten i gudsbegrepp visar blott, »huru djupt behofvet af en Gud är nedlagdt i den mänskliga naturen och huru denna alldeles icke utan en Gud kan hafva tillvaro». 2) Polyteismen anser Gud vara förborgad bakom de synliga tingen; världskrafterna, — de naturliga och de moraliska — äro Gudar. Ett gudasystem uppstår. 3) Högst står monoteismen. I allt och genom allt verkar blott en mäktig ande. I stället för enskildheter och mångfald träder enhet. Utvecklingen går från de föregående stadierna till monoteismen, historien visar öfvergångar dit såväl från fetischism som från polyteism; en motsatt väg är otänkbar.

Monoteismen har att taga sig till vara för tvänne ensidigheter, dels den fetischistiska, då Gud på antropopatiskt sätt föreställes som »en bakom molnen sittande människa» — fullt fri från antropomorfism kan monoteismen dock icke bli, alldenstund den icke har annan tanke och annat språk än människans att begagna — dels åter för en motsatt ensidighet, den panteistiska, som följdriktigt utgår från polyteismen, sammanblandar lifvets källa och upphof med dess synliga företeelser och mångfald och förvandlar Gud till en liflös abstraktion. Allt det sanna i panteismen har monoteisten i sin hufvudsats: Gud lefver, hvarigenom han gör front både mot den inskränkthet, som låter lifvet vara något en gång gjordt, och mot »den obestämdhet, som i allt blott ser krafter, men ingenstädes upptäcker krafternas medelpunkt och ännu mindre kan erkänna en krafternas styresman och herre». Att observera är, att Reuterdahl icke begagnar uttrycket Guds personlighet såsom motsättning mot panteistiska föreställningssätt. I sin dogmatiska framställning behandlar han också, såsom vi längre fram skola se, Guds personlighet såsom »en biföreställning» till hufvudsatsen att 'Gud lefver' eller att 'Gud är en ande'.

Inom monoteismen urskiljas två arter, allteftersom »den fullkomliga afhängigheten af Gud» är af mera emottagande

(lidande, njutande) eller mera aktivt slag,[1] hvarvid det dock anmärkes, att denna åtskillnad, fastän den är i ögonen fallande och verklig», dock icke är absolut. Till det förra slaget hör muhammedanismen — »om en moralisk handling, om en i Gud företagen och för Guds skull verkad, Gud alltjämt asyftande handling visar sig muhammedanismen mindre angelägen» — till det senare judendom och kristendom. Åtskillnaden mellan dessa båda består dels däri, att kristendomen mera än judendomen känner söndringen mellan Gud och människor, dels och framför allt däri, att kristendomen erkänner ett upphäfvande af denna söndring. »Mänsklighetens försoning genom människan Jesus är det sista, men det hufvudsakliga och egentligen konstituerande draget af kristendomen».[2] Reuterdahl lägger särskild vikt på, att försoningen sker genom människan Jesus, icke — detta säges mot den spekulativa teologien — genom »mänskligheten i allmänhet», »det mänskliga förnuftet» eller »det i Jesus framträdande förnuftet».

Hans religionsschema får alltså följande utseende:

| 1. Fetischism. | 2. Polyteism. | 3. Monoteism. |
| --- | --- | --- |
| | a. | b. |
| | emottagande | aktiv |
| | muhammedanism | judendom |
| | | kristendom |

[1] Enligt Schleiermacher äro de båda arterna den ästetiska och den teleologiska. Der chr. Glaube, § 9, 1.

[2] Jmfr Der chr. Glaube § 11: »Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum Christum von Nazareth vollbrachte Erlösung. År 1828 (T. Q. 1828 III, sid. 55) beskrifver R. kristendomen såsom den religion, där man lefver i Gud och det oändliga så, som detta för oss genom Kristus och hans lära uppgått. »Inledning till theologien» låter den sats, genom hvilken apologetiken skall uttrycka kristendomens väsen och egendomlighet, få följande lydelse: »Människan, skild från Gud genom synden, återförenas med Gud genom Jesum Kristum». — Inl. t. theol. sid. 82.

Man kan knappast säga, att detta schema företer någon originalitet i jämförelse med det Schleiermacherska. Det delar dess brister med dess förtjänster, och bland de förra främst dess konstruktiva karaktär. Båda kunna lämpligen tjäna som bevis på oriktigheten af åsikten, att en »öfversikt af fromhetsgestalterna» skall utföra sitt verk filosofiskt och icke historiskt.[1] Den senare religionsvetenskapliga forskningen har också under sitt alltjämt fortgående arbete på vinnandet af en tillförlitlig öfversikt af religionerna väsentligen korrigerat det Schleiermachersk-Reuterdahlska schemat.

Alla dessa olika fromhetsgestalter äro, säger Reuterdahl, »individer af samma familj».[2] De hafva alla något gemensamt i erkännandet af det oändliga och det därmed förbundna sträfvandet att komma detta så nära som möjligt.[3] Därför bilda de alla ett stort gemensamt helt, »den stora, universella kyrkan» eller »det samhälle af människor, som i allmänhet äga fromhet, den må nu vara af hvad särskild art och beskaffenhet som helst»[3] — universell, därför att fromheten är en grundförmögenhet hos människan, hvilkens frånvaro endast kan förklaras som »en monstrositet»; historien har öfverallt förnummit »åtminstone en skymt af kyrkans hvitglänsande murar.[4] Tanken på religionernas samhörighet och släktskap är en ofta återkommande och i Reuterdahls hela teologiska skriftställarskap mycket framskjuten tanke. Fromhet finnes i alla religioner, och hvarhelst fromhet finnes, där finnes ock gudomlig uppenbarelse; uppenbarelsekaraktär tillkommer alltså alla religioner. Jag hämtar några karakteristiska uttalanden härom från olika tider. »Alla religionsformer förtjäna vår aktning, emedan de alla innebära något, som för människan är eller åtminstone varit af helig betydelse ... Man kan icke så mycket tillsluta

---

[1] Inl. t. theol. sid. 68.
[2] Dogm. förel., inledn.
[3] Th. Q. 1829 III, sid. 32 f.
[4] Th. Q. 1829 III, sid. 32.

sina ögon för allt hvad till människohistoria och människotanke hörer, att man icke skulle kunna jämföra andras religiösa erfarenhet med sin egen, och således medgifva, att, om också andras är till beskaffenheten aldrig så mycket underlägsen ens egen, denna dock till slaget kan med andras vara jämförlig». Så heter det 1828.[1] Reuterdahls »inledning till theologien» opponerar mot, att sanning uppställes såsom kännetecken på en viss religion, och osanning på de öfriga; hvarje fromhetsgestalt måste äga någon sanning. »En rent af sannings- och grundlös fromhet kan lika så litet tänkas som vara till». Och »föga bättre är skillnaden mellan uppenbarad och icke uppenbarad eller naturlig religion»;[2] i öfverensstämmelse härmed säges apologetiken öfverskrida sina gränser, »om den vill göra kristendomen till den enda sanna fromhetsgestalten» och de öfriga till idel förvillelse.[3] I en uppsats från 1842 frågas: »Skall man icke kunna vara en god kristen och tillika erkänna, både att gudsfruktan på något annat sätt än det kristna kan utbilda sig, och att den kristna gudsfruktan kan på mer än ett sätt utbildas? Vi veta visserligen, att människan är en myra, som icke utan fara att förgås kan skilja sig från sin stack, — — men vi veta ock, att denna myra kan se opp från sin stack, och därutom såväl som därinom erkänna den Gud och den natur, i hvilka hon och alla andra myror hafva sin tillvaro.»[4] De dogmatiska föreläsningarna fastslå: »icke blott kristendomen utan äfven de öfriga religionerna äro uppenbarelse».[5]

Reuterdahl väntar sig gensägelse mot denna askådning;[6]

[1] Th. Q. 1828 II, sid. 25, jmfr Om det theol. studium sid. 22.

[2] Inl. t. theol., sid. 69.

[3] Ibm sid. 88, jmfr sid. 5.

[4] St. Kr. Not. 1842, sid. 146 f.

[5] Dogm. förel., inledn.

[6] I Nordisk kyrkotidning d. 21 okt. 1840 och d. 27 jan. 1841 framställes R. såsom »på en gång katolik, kalvinist och muhammedan, förenande i sig en mångsidighet, som icke ens försmår kristendomens argaste fiende, Islamismen». Beskyllningen för muhammedanism grundar

tar den icke bort det gudomliga från kristendomen? Den blir ju blott »species bland species och icke den enda sanningen och saligheten»,[1] de öfriga kunna ju möjligen äga lika mycken sanning. Svaret blir: kristendomen kan visas hafva den högsta och ädlaste platsen bland de andra, den förnämstas värde förringas ej af att andra finnas. »Är det icke med denna och de öfriga pa samma sätt som med Kristus och de öfriga människorna: han var öfver dem alla, och dock dem jämlik?»[1] Och vidare: kärleken till det egna hemmet, det egna landet upphör ej för det att andra hem och länder finnas till. »Kan man ens älska nagot, om man icke älskar ett visst?»[2] Jag citerar slutligen in extenso det både vackra och välgrundade svar, som Reuterdahl i sina dogmatiska föreläsningar ger på dylika invändningar. »Skulle ett medgifvande häraf af de öfriga religionernas uppenbarelsekaraktär vara så betänkligt? Hafva icke alla religioner det gemensamt, att de erkänna en Gud? Och är det så förnedrande att tillstå sig vara i släkt till dem, som erkänna en Gud? Hela mänskligheten är ju i alla fall just såsom mänsklighet i inbördes släktskap. Släktskapsförhållandet tycker jag ingalunda förnedras eller förbittras, men väl upphöjas och förljufvas däraf, att ett gudsmedvetande är gemensamt för hela släkten. Tag bort detta och mänskligheten är intet annat än ett släkte af apor, kanske något slugare, men också mycket grymmare och vildare än det för oss bekanta. Men är det nu ingen skam att genom sitt gudsmedvetande stå i beröring med hela mänskligheten, så är det väl icke heller så betänkligt att låta detta medvetande för andra så väl som för oss vara en uppenbarelse. Hvarifrån skulle väl de andra ha fått sitt, om icke från

---

sig närmast på en tes, som R. skulle ha försvarat, hvilken innehöll, att muhammedanismen icke vore så olämplig (non ita incommoda) för nomader. Enligt hvad R. upplyser i Th. Q. 1840 sid. 350 var han emellertid icke författare till denna.

[1] Om det theol. Stud. sid. 22.

[2] Ibm sid. 23; samma tanke finnes St. Kr. Not. 1842, sid. 146 och flerestädes.

den Gud, som de förnimma? Förnimma vi mera af honom, är han för oss i ett klarare och härligare ljus närvarande, så låtom oss för det första därföre tacka den godhet och kärlek af honom, hvaraf vi alldeles oförskyldt blifvit delaktiga, och låtom oss för det andra vara mera angelägna att i ett klarare ljus införa de i ett mindre sträfvande, än att fränkänna dessa all gudomlig uppenbarelse. Saknade dessa all sådan, så vore ocksa all möjlighet försvunnen att bibringa dem den bättre. Därigenom att kristendomen och de andra religionerna hafva något gudomligt tillsammans, därigenom att de alla erkännas för att vara gudomliga uppenbarelser, har kristendomen en kraft att till fullkomlighet upplyfta de öfriga. Vore blott kristendomen gudomlig, men de öfriga idel förvillelse och lögn, så vore ingen öfvergång möjlig. Af törne varder ej fikonträd, af tistel ej vinstock. Däremot säger Paulus just med hänseende till förhållandet mellan en klarare och en mindre klar gudomlig uppenbarelse, att kvistar af vildoljoträdet kunna inympas i det sannskyldiga oljoträdet och blifva delaktiga af dess rot och fetma. Skulle vi i vårt bedömande af de icke-kristna behöfva att vara strängare än Paulus?»[1]

Vi se, huru varmt det ligger Reuterdahl om hjärtat att gentemot allt sträfvande för kristendomens absoluta isolerande fasthålla vid tanken på hvarje religions delaktighet i den gudomliga uppenbarelsen och på relativiteten i den mänskliga uppfattningen af det gudomliga. All religion är sann, kristendomen är den högsta. Det kan synas vara en motsägelse, när han likasom Schleiermacher talar om alla religionsformer såsom sanna och därjämte om en såsom sannare och högre. Förklaringen ligger däri, att ordet sann den förra gången tages i objektiv och den senare i subjektiv betydelse. Här — vid den »allmänna» uppenbarelsen och kristendomen såsom primus inter pares — gör Reuterdahl halt. För hans betraktelsesätt spelar i själfva verket den i våra dagar så mycket omskrifna frågan om kristendomens

[1] Dogm. förel., inledningen.

absoluthet ingen egentlig roll. Hans religionsjämförelse känner intet försök att vindicera en »särskild» uppenbarelsekaraktär åt den kristna utvecklingslinjen,[1] eller att på något sätt förmedla tanken på kristendomens fullkomlighet och på Kristus såsom gudomlig »i ordets fulla och alldeles egentliga förstånd» med sin religionshistoriska relativism. Problemet om kristendomens absoluthet hör ock i sin tillspetsning först en senare tid till.[2]

— — —

3.

Schleiermachers uppträdande för de »positiva», historiska religionernas rätt står i nära samband med hans betonande däraf, att religionen faktiskt och nödvändigt leder till gemenskap, till samfundsbildningar. Alltifrån början framställde han religionen såsom samfundsbildande makt: »ist die Religion einmal so muss sie notwendig gesellig sein».[3] Visserligen ställde icke Redens första upplaga begreppen kyrka och kyrkligt samfund i relation till de historiska religionerna. Detta skedde först så småningom genom den förvandling, som Schleiermachers kyrkobegrepp undergick. Reden tecknade i stället kyrkan i motsats till den verkliga »oegentligt s. k. kyrkan»[4] såsom ett idealiseradt andligt brödraskap, omfattande de fromma inom alla religioner, i det att »all åtskillnad flöt ljuft tillsammans».[5] I denna kyrkobild »förband sig herrnhutisk mystik och romantisk exklusivitet till fantastisk idealism».[6] Men snart ägde en förskjutning rum, kyrkan kom att betyda de frommas gemenskap inom en positiv religion, och slutligen synes Glaubenslehre sätta likhetstecken mellan kyrka och positiv religion.[7] Det behöfs knappast på-

---

[1] Jag hänvisar till Söderblom, Uppenbarelsereligion 1903.

[2] Jmfr Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums, sid. 9.

[3] Reden, sid. 92.

[4] Reden, sid. 131.

[5] Reden, sid. 103.

[6] Pfleiderer, die Entwicklung d. prot. Theol., sid. 49.

[7] Huber, a. a., sid. 301.

pekas, hvilken stor förtjänst detta hänvisande på den religiösa gemenskapens betydelse betecknade i jämförelse med den föregående tidens ensidigt individualistiska syn på religionen och ej heller hvilken inverkan Schleiermachers starka accentuerande af kyrka och kyrkosamfund haft för hela den följande teologiska utvecklingen — jag erinrar blott med afseende på denna senare om hvad det betydt, att han knöt kyrka och teologi fast tillsamman, och att han för första gången uttryckligen ville ge en framställning af »den kristna tron enligt den evangeliska kyrkans grundsatser.» Reuterdahl kunde godt i anslutning till Dorner säga om Schleiermacher, att han »gärna företrädesvis kan kallas kyrkans, den tillvarande bestämda kyrkans teolog.»[1]

Detta ville också Reuterdahl framför allt vara. Vi hafva redan hört, hvilken tonvikt han lägger därpå, att individen har sitt hem i en historisk religionsform; härifrån går hans tanke omedelbart öfver till den religiösa gemenskapens betydelse, ty Reuterdahl koordinerade alltifrån början de historiska religionsformerna och de olika religiösa samfunden.

Religionen kan — säger han — icke nöja sig med individer; »för positiv religion är icke ens en mängd sådana tillräcklig. Den fordrar nödvändigt sammanbindningar af de särskilda delarne; den fordrar ovillkorligen associationer.»[2] Denna tanke återkommer ofta och med större och större eftertryck. År 1857 heter det: »för all religion är det egendomligt och väsentligt att syfta till samstämmighet, till förening. En blott för individer bestående religion finnes icke, har icke funnits.»[3] Schleiermacher genomför klarare följande åtskillnad: den religiösa samfundsbildningen är icke något egentligt karakteristikum för religion, men denna leder faktiskt och nödvändigt till gemenskap.[4]

Att religionen måste vara samfundsbildande framgår,

---

[1] Th. Q. 1840 sid. 292.
[2] Om det th. Stud., sid. 8.
[3] Sv. Kt. 1857, sid. 7. Jmfr 1859, sid. 33.
[4] Huber, a. a. sid. 300.

säger Reuterdahl, af dess betydelse. Ty »ju viktigare en tilldragelse är, ju mer den rörer det hos oss allra väsentligaste, desto kraftigare verkar den till bildande af samhällen».[1] Han jämför fromheten med rätten. »Liksom rätten bildar sina samhällsföreningar, så bildar ock fromheten sina, hvilkas alla medlemmar visserligen icke i allt äro lika, men hvilka dock i hänseende till fromheten äro med hvarandra mycket närmare förbundna än med medlemmarne af andra fromhetsföreningar».[2] Hvarje positiv religion framträder enligt Reuterdahls terminologi i ett »samhälle», kristendomen i en kyrka».[3]

Kristen tro är nödvändigt förbunden med kristen kyrka. »Tron bygger kyrkan, men kyrkan är å andra sidan en nödvändig följd af tron».[4] Den är »kristendomens kropp».[5] Tron, sinnesbeskaffenheten är det primära. Nedanför denna och härledande sig ur denna står samhällsföreningen bredvid läran och handlingen. Mellan dessa tre sekundära element råder däremot intet subordinationsförhållande, de betinga hvarandra och fullständiggöra hvarandra,[6] och missriktningar uppstå, så snart någon af dem vill upphäfva sig på den andres bekostnad, såsom t. ex. samhället, kyrkan i katolicismen, eller läran »en vådlig förvillelse, från hvilken protestantismen väl icke alltid hållit sig ren».[6]

Då Reuterdahl säger, att kyrkan har sin grund i den kristna fromheten, vill han därmed också hafva sagt, att den ytterst härleder sig från Kristus. Frågan om Kristus

[1] Dogm. förel., inl.

[2] Om det theol. Stud., sid. 21.

[3] Det är endast med en viss reservation (jmfr Th. Q. 1829 III, sid. 32, 37) som R. någon gång talar om »den stora universella kyrkan», hvilken innefattar alla människor, som äga fromhet; ty egentligen hör ordet endast kristendomen till. Han tillägger: »dock vi missbruka kanske benämningen kyrka, som utan tvifvel har en mera egentlig och specifik betydelse»; längre fram heter det: vi talade, *fastän oegentligt* om den universella kyrkan».

[4] Dogm. förel. inl.

[5] Om det theol. Stud., sid. 9.

[6] Dogm. förel. inl.

har velat grundlägga en kyrka kan visserligen besvaras både med ja och nej. Han ville förkunna Guds rike. Men detta framställes såsom något tillkommande, icke såsom något närvarande. Jesu gudsrikesförkunnelse bär enligt Reuterdahl en starkt eskatologisk prägel.[1] Inträdet i det tillkommande »himmelriket» eller »Gudsriket» är emellertid knutet fast vid en fordran på »helighet och fromhet», och tänker man sig nu alla människor, som under jordelifvet bereda sig till inträde i detta rike, kan man i denna mening — i full öfverensstämmelse med Jesus själf — tala om en kyrka. Kyrkan blir alltså: »de till himmelriket sig beredande människorna», och Kristus har velat grundlägga en kyrka, »så vida som denna utgör en förening mellan människor, hvilka eftersträfva den innerligaste, den närmaste förening med Gud. »Föreningen är egentligen af inre art — den fromhet som åsyftas kan uttryckas med orden »enhet med Gud genom Kristus» — men är »så vida också en yttre, som de sig förenande människorna också äro till i det yttre, kunna biträda hvarandra och liksom upplyfta hvarandra till Herran».[2] Härmed är också gifvet, att arbete för fromhetens befordrande genom utbyte af de religiösa erfarenheterna blir kyrkans egentliga ändamål.

Liksom Reuterdahl på tal om de olika religionsformerna ställt sig skarpt afvisande mot försök att tillägga e n e n d a sanningshalt med uteslutande af de öfriga, så är det inför den i historien förefintliga splittringen mellan de olika kristna kyrkorna en hufvudsats för honom, att alla äro sanna och verkliga former af kristendom[3] — en sats, som han ofta nog

[1] Han öfverensstämmer häri med hvad som gjorts gällande i den nyaste exegetiken, af J. Weiss m. fl. — Endast på ett sätt vill R. vara med om att låta Guds rike betyda något redan kommet — om vi flytta tiden in i evigheten och göra »hvart nu till ett alltid, hvar tid till en evighet; då äro i djupaste mening de orden uppfyllda. att Guds rike icke kommer med utvärtes håfvor, utan är invärtes uti oss. — Th. Q. 1829, III, sid. 13.

[2] Th. 2. 1829 III, sid. 5—15.

[3] Inl. t. theol., sid. 88; jmfr t. ex. Protocoll och handlingar rörande prestmötet i Upsala 1865, sid. 73.

har anledning att draga i härnad för gent emot i den samtida svenska litteraturen framträdande motsatta åskådningar, särskildt med afseende på katolicismen. När man t. ex. i ett förslag till ritualformulär vid öfvergång från katolicismen till protestantismen talade om det påfviska mörkret och villfarelsen» och »det felaktiga i den katolska tron», manar Reuterdahl att skona katolicismen från dylika tillmälen, »åtminstone vid offentliga och religiösa tillfällen. Tillgifvenheten för protestantismen behöfver icke vara mindre stark eller yttrandet däraf mindre lefvande och sant, för det man lämnar allt främmande asido».[1] När en anonym författare i »Skandia» skrifver om den protestantiska kyrkan såsom den absolut sanna, om omöjligheten för en katolik att skrifva en kristlig kyrkohistoria och om »den konsekvent sanningsskyende» katolska församlingen, svarar han i en recension: »Ref. vågar för sin del icke att uttala en sådan dom. Han tror, att katolicismen icke mindre än protestantismen är en sann, mycket väl förklarbar form af kristendomen, och han tvingas till denna tro bland annat af katolicismens bestånd. En kyrka, som kunnat uppehålla sig omkring 15 sekler — — kan väl näppeligen sägas vara konsekvent sanningsskyende.» Protestantismen bör ej genom dylika tillmälen framkalla liknande från katolskt håll.[2]

— I sin i Studier, Kritiker och Notiser förda debatt med Ignell framhåller Reuterdahl gentemot denne, att den vid symbola förblifvande protestanten ej behöfver vidkännas förebråelsen att vara mästare öfver syskonen. »Detta insågs mycket klart — — och uttalades mycket bestämdt af den man, på hvilken hr Ignell med skäl sätter ett så stort värde. Schleiermacher lät icke hänföra sig af något agg till katoliker; han var säkerligen likaså litet katolik som hr Ignell, men hans bedömande af och hans ord om katolicismen voro helt andra än hr Ignells.»[3]

---

[1] Th. Q. 1831 IV, sid. 71.

[2] Th. Q. 1838 sid. 53.

[3] St. Kr. Not. 1843 sid. 270.

Att en Schleiermachers lärjunge icke onödigt skärpte skillnaden mellan luthersk och reformert protestantism, bör ej väcka förundran. Reuterdahl säger sig icke »känna den ringaste fientlighet» mot den unerade kyrkan, ty den motsvarar »allt hvad som efter Kristi och apostlarnes anvisning kan fordras af en kyrka», och han gläder sig, att den fått ett värdigare namn, »den evangeliska», än de gamla partinamnen. Krafvet på en lära, som på en gång är luthersk och reformert, betyder blott, att differenserna »icke äro så djupt i botten gående, att de förhindra båda bekännelserna att utgöra en kyrka.» De olika bekännelserna skola ej tillintetgöras, de innehålla båda sanningen, såsom stödjande sig på bibeln. Men »olikheterna i hvarderas sätt att första bibeln och således i hvarderas lära skola kanske en gång utjämnas, när en klarare och riktigare exegetik åstadkommer en enklare och riktigare dogmatik.»[1]

Denna uppskattning af de olika kristna kyrkosamfunden har sin förutsättning i tanken på vetandets sekundära ställning till religionen, på den kristna läran såsom uppkommande genom reflexion på den kristna sinnesbeskaffenheten. De upplefda erfarenheterna tolkas nödvändigt på olika sätt; och de kristnas försök att gifva sin fromhet uttryck i lärosatser eller dogmer måste därför såsom resultat medföra de olika kyrkosamfunden på samma gång som de otaliga individuella variationerna inom dessa. Från denna utgångspunkt blir det omöjligt att yrka en läroenhet. Från lärans synpunkt kan — säger Reuterdahl också — krafvet på kyrkans enhet aldrig uppställas.»[2]

---

[1] Th. Q. 1840 sid. 142 och 144. — Senare ställde R. sig emellertid i skarpare motsats till de reformerte. År 1856 (Svensk kyrkotidning sid. 26 o. 28) finner han skillnaden emellan lutheraner och reformerta vara »mycket betydande», och talar om den »i mer än ett hänsende beklagansvärda unionen».

[2] T. Q. 1829 III, 34 ff. — Ordet dogm begagnas af R. i betydelsen af det kristna vetandet, de kristna lärosatserna öfverhufvud, för såvidt dessa skaffat sig insteg »hos en betydligare mängd af kyrkans medlem-

Kristendomen har visserligen äfven med afseende på läran något gemensamt, så till vida som den »har Kristus till upphof och föremål». Men icke ens Kristus uppfattas på samma sätt, ehuru visserligen öfverensstämmelsen med afseende på denna kristendomens medelpunkt är störst. »Nästan öfverallt där kristligt sinne skall ägas, erkännes Kristus för a och o, begynnelsen och slutet». Ju aflägsnare en lära är från denna medelpunkt — desto större olikhet.[1]

Vill man däremot söka ett begrepp om kyrkans enhet, som kan hålla stånd inför historiens domstol, så är detta intet annat än »en trons enhet d. v. s. en kärlekens och rättfärdighetens enhet»[2] — denna sammanställning förekommer ofta hos Reuterdahl. Detta enhetsbegrepp är för öfrigt — säger han — det enda, som stämmer öfverens såväl med Kristi och apostlarnes uppfattning som med protestantismens grundsatser, hvilka ingalunda kräfva en uniformitet i läran hvarken af de olika kyrkorna eller af sina egna kyrkomedlemmar. Härvid kan också protestantismen tryggt stanna, besinnande att läran aldrig är fromheten själf, utan blott ett uttryck af densamma — låt vara ett maktpåliggande.

Dessa tankar återkomma flerestädes både i positiva och polemiska framställningar — men ingenstädes med större klarhet än i den redan ofta citerade märkliga afhandlingen »Om kyrkans enhet och själfständighet». Enhet i lärobe-

mar» (Inl. t. Theol., sid. 351); dogmerna samla sig i grupper och bilda tillsammans ett helt, lärobegreppet.

[1] Dogm. förel., inl. — Här gör R. för öfrigt en distinktion mellan sådana olikheter i läran, som ha sin grund i själfva det kristna sinnelaget och sådana, som komma från »sättet att ur detta bestämma och utveckla läran». De förra representera en »ursprunglig» olikhet och kunna icke ändras, de senare åter bero ofta på »de åskådandes felaktiga uppfattning af föremålet» och kunna låta utjämna sig. Distinktionen, som ger ett uttryck åt en växande uppskattning af läran, står i samband med den förut konstaterade böjelsen att flytta vetandet närmare religionen.

[2] Th. Q. 1829 III, sid. 30.

greppet är hvarken möjlig eller nödvändig eller önskvärd, heter det här. Vore den nödvändig, skulle också ett fullständigt utveckladt begrepp vara nödvändigt, fromheten komme då att bero af begreppet, de insiktsfullaste blefve de frommaste; »blott de som bekände sig till ett visst utförligt och i minsta detaljer utveckladt och fullkomligt lärosystem hade den rätta fromheten.» Men då enstämmigheten i religiösa begrepp är så sällsynt, »skulle vi kanske till slut med förskräckelse finna, att det knappt är mer än en enda, som haft eller kunnat hafva den rena läran. Alla de andra äro förvillelsens barn, hvilket är detsamma som ogudaktighetens, hvilket åter är detsamma som förtappelsens.» Därför har det också sina betänkligheter att anse läroenheten önskvärd. »Någon annan enhet i lärobegreppet kunna vi dock icke med alla våra önskningar erhålla, än den fariseerna i Jerusalem eller den de romerska påfvarne eller den en stor del af 16:de och 17:de seklernas protestantiske theologer sökte åstadkomma; och för att önska oss denna, vilja vi väl taga oss till vara.»[1]

Vi ha tvärtom 1) ingen rätt att fördöma det som icke öfverensstämmer med våra begrepp.[2] Blott en absolut ofromhet och ogudaktighet förtjänar en sådan fördömelse, men om tillvaron af en sådan har ingen människa rätt att döma. Fromhet kan finnas äfven då »dess uttryck, dess bekännelse äro förvirrade och falska, och i skenbar strid med rena och adekvata religiösa begrepp.» Vi ha vidare 2) »icke ens rättighet att ovillkorligt förkasta hvad som strider mot våra begrepp.»[2] Allt förkastande bestrides visserligen icke, blott det absoluta. »Ur den serie satser, som uttrycker en viss form af fromhet, må gärna allt det förkastas, som icke passar in i serien, men endast förvirrar och vanställer den.[3] Men att förkasta detta relativt opassande såsom det där alldeles icke kan inga i någon serie af religiösa satser, det

[1] Th. Q. 1829 III, sid. 35.
[2] Th. Q. 1829 III, sid. 37 ff.
[3] Sådant är kätteri, jmfr Inl. t. teol. sid. 115.

är detta, som vi icke anse tillbörligt.» Passar det icke i en serie, kan det möjligen ingå i en annan. Särdeles karakteristiska äro följande ord: »Skall man ur bekännelsen uttaga de enkla satserna, ställa dessa emot hvarandra, och låta dem med oböjlig myndighet trotsa hvarandra, eller skall man lämna dem, där de äro, låta dem gälla, hvad de vilja, och medgifva dem den sanning och den riktighet, som hvardera i sin serie och i sitt sammanhang kan äga? Svaret är icke tvetydigt...» Såsom belysande exempel anföres, att protestanten gärna må förkasta satsen, att människan kan blifva rättfärdig på annat sätt än genom tro, men att man öfverskrider sina rättigheter, om man förkastar satsen »såsom irreligiös och alldeles ur stånd att i något afseende och under någon förklaring vara ett uttryck till och med af kristlig fromhet.»[1] Man må vara fast i sitt, men »lämna allt främmande i sitt värde, låta det vara hvad det kan och för sina anhängare innehålla så mycken sanning och så mycken visdom, som däråt är gifven.»[2]

På samma sätt bör man förhålla sig med afseende på den egna kyrkans medlemmar. Man är icke berättigad att fordra öfverensstämmelse i allt, därför att en förening skett om något hufvudsakligt. En sådan fordran innebär icke »den respekt för andras öfvertygelse hvarpå denna väl alltid äger anspråk».[3] Ingen må vilja afsöndra från kyrkan en medlem, som icke själf vill uteslutas.[3] Detta gäller äfven om rationalisterna, hvilka å sin sida mot andra skola utöfva den fördragsamhet de själfva fordra.[4]

Det finnes knappast något, för hvilket Reuterdahl så ofta och så gärna tagit till orda som för olika åskådningars rätt på det religiösa området. I uppsatser och recensioner återkommer detta gång på gång gent emot alla klagomål öfver tidens »söndring» och »förvirring»; man be-

---

[1] Th. Q. 1829 III, sid. 38.
[2] Ibm sid. 39.
[3] Ibm sid. 43 f.
[4] Ibm sid. 39 f.

sinnar icke, att vägarna till samma mål äro flera».[1] Detta är ock ett af hufvudyrkandena i hans strid med den »metodistiska» riktningen i Sverige: att vi icke ha rätt att »i religiöst hänseende yrka det enahanda tungomål, som i historiskt är omöjligt».[2] Ju högre en fromhetsgestalt står, desto större är dess förmåga till individualisering.[3] Reuterdahl är lifligt öfvertygad om, att denna olikhet har välsignelse med sig. Han kan visserligen framhålla de olägenheter i striden — olikhetens nödvändiga följeslagare — »som komma det goda och rätta på båda sidor att lida», och i förblindelsen, »som hindrar de olika sinnade att se egna fel och främmande förtjänster.»[4] Men därjämte gläds han af allt hjärta åt det goda, som kan följa af olikheterna. Härigenom får »det hela den mångfald och utveckling, som saken tillåter», och »det felaktiga och osunda aflägsnas åtminstone från en del af den församling, som bekänner sig till samma herre.» Kunde brödrasinnet behållas och en noggrann undersökning af det skiljaktiga göras, skulle nog mycket sådant försvinna, men det som ej försvunne skulle lända till kristendomens förhärligande.[5] Med ljus blick och trohjärtad glädje ser Reuterdahl på det kristna tungomålets otaliga variationer. Jag citerar ett par mycket karakteristiska uttalanden från skilda tider. Han skrifver 1829: »Du som sörjer öfver detta (olikhetens bestånd) och gärna af bästa hjärta använder dina bästa krafter för att åstadkomma ett annat förhållande, gack ut i Herrans skapelse och betrakta blomstren: se, de äro ju alla olika, i mångfaldiga hänseenden olika; gör dem dock lika, om dem emellan någon enhet skall finnas; eller gör åtminstone alla liljor lika, alla tusenskönor lika, eller i det allra ringaste blad och stänglar och blomkronor lika på alla tusenskönor. Betrakta vidare människorna:

---

[1] Th. Q. 1828 I, sid. 80, jmfr t. ex. Th. Q. 1829 I, sid. 1 f.

[2] Th. Q. 1840 sid. 22.

[3] Inledn. t. theol. sid. 116.

[4] Dogm. förel., inl.

[5] Ibm; jmfr. Th. Q. 1829 III, sid. 43.

äfven de äro olika; till och med dina egna bröder äro väsentligen olika. Skåda också till himlen: så liten kunskap Du därom äger, så bestämdt ser Du dock, att äfven där är olikheten rådande. Förstör den, om Du kan; hindra åtminstone, att den verkar upplösande och förstörande. Eller om Du icke kan detta, haf åtminstone den frimodigheten att yrka, det ingen enhet, ingen harmoni finnes i den Gudomliga skapelsen. Men kan Du icke det ena, och vågar Du icke det andra, så bekänn, under det Du besinnar, huru alla blomsters doft uppstiger till samma himmel, huru alla människor bära samma gudomliga beläte, och huru hela himmelen hvälfver sig till samma medelpunkt, bekänn, att all dyrkan, all tillbedjan, så olikartad den ock må synas, är vänd åt en och samma Herre, som icke har något anseende till personen, utan i allehanda folk anser den med välbehag, som fruktar honom och gör rättfärdighet.»[1]

Fjorton år senare har entusiasmen icke mattats: »Är det icke härligt, att samma hus kan gifva härbärge åt bröder, som väl i mycket äro olika, men dock hafva samma upphof; att samma blomstersäng kan gifva näring åt växter, som till löf och stängel och krona väl äro tämligen åtskilda, men hvilka dock uppehållas af samma naturkrafter, att samma Gud kan bekännas af olika talande tungor, som få sina toner från sammanstämmande om ock något olika bildade bröst.»[2]

Det föregående har visat den värme och det intresse, hvarmed Reuterdahl angriper allt som vill göra läroenheten till en för alla lika tvångströja, och hvarmed han försvarar olikhetens rätt såväl i fråga om de skilda kyrkosamfunden — dessa äro alla »sanna och väl förklarbara» syskongestalter — som med afseende på de många riktningarna och otaliga individuella variationerna inom det egna kyrkosamfundet. Men med denna individualistiska och mera negativa synpunkt är emellertid alls icke hela hans åskådning återgifven beträffande de kristna kyrkosamfundens inbördes för-

---

[1] Th. Q. 1829. III, sid. 48 f.

[2] Dogm. förel., inl.

hållande och den ställning, som en protestantisk kristen bör intaga till de uttryck hans kyrka gifvit åt sin erfarenhet, eller m. a. o. till kyrkans bekännelse. Den omtalade tankelinjen representerar blott sakens ena sida; bredvid densamma löper en annan, som tjänar den till nödig komplettering. Vi ha redan i det föregående gjort bekantskap med denna andra tankelinje, då vi hört Reuterdahl med Schleiermacher tala om religionen såsom nödvändigt varande bestämd och karakteristisk och om de positiva religionerna såsom »nödvändigt fordrande associationer». Den fara för ren subjektivism, som ligger i ett ensidigt betonande af det religiösa tungomålets olikhet, öfvervinner Reuterdahl genom sitt historiska betraktelsesätt. Är en individ alltid och ovillkorligen medlem af en viss historisk krets, så har han också därigenom omedelbart del i det sätt, på hvilket församlingen uttryckt sin religiösa erfarenhet.

Hvad först de kristna kyrkornas inbördes förhållande beträffar, möta vi samma tankegång som vid betraktelsen af de olika religionsformerna, att kärleken till det egna icke behöfver minskas därför att det främmande icke fördömes.[1] Jag bortser här från den frågan, om det verkligen är möjligt för en protestant att helt enkelt nöja sig med endast den af Reuterdahl urgerade relativistiska synpunkten, och om han icke tilläfventyrs måste på ett mera principiellt sätt uttala sin förvissning därom, att protestantismen funnit de hittills adekvataste uttrycken för det kristna lifs- och sanningsinnehållet. Säkert är, att Reuterdahl själf är ett lefvande exempel på sanningen af sin tes; ty det är svårt att kunna vara en mera hängifven vän till den evangeliska kyrkan, och särskildt till den svenska grenen däraf, än han var under hela sin verksamhet såsom teolog och kyrkoman.

Med afseende på individens ställning till sitt eget kyrkosamfund finner Reuterdahl med allt skäl, att åskådningen om det olika tänkandets rätt — i stället för att, såsom det kunde tyckas, utgöra en oförenlig motsats till religiöst sam-

---

[1] Jmfr t. ex. R:s föredrag vid prästmötet i Upsala 1865. — Prästmötesförhandlingarna sid. 73.

fundslif, och långtifrån att befordra indifferentism och latitudinarism — tvärtom i själfva verket är en oeftergiflig förutsättning för de religiösa samhällenas existens och vidmakthållande. Genom fordran på fullkomlig likhet i lärobegreppet åter »skulle allt brödraskap, all gemenskap försvinna och små och stora religiösa samhällen upplösas i individer.»[1] Grundtanken är denna: sträfvan efter uniformitet i läran leder till splittring, medan däremot den åskådning, som lämnar tillräckligt utrymme åt den individuella friheten, ensam mäktar uppbära samfundsbildningar.

Härmed är också Reuterdahls ställning till den kyrkliga bekännelsen gifven. Kristendomen är alltid »positiv, symbolisk och fullkomligt bestämd»[2] och »ju större lif den har desto egnare är den.»[3] Därför har bekännelsen sitt stora värde såsom uttryck för kyrkans egenart, den »innebär väsendet af den kyrka, som uttalat den»;[4] men bundenheten får å andra sidan icke fattas för snäft såsom ett band vid bokstafven, utan skall vara af sådan art, som det i våra dagar blifvit vanligt att uttrycka med orden: en evangelisk bundenhet.

Vid tiden för Reuterdahls uppträdande var frågan om ställningen till bekännelseskrifterna föremål för en mycket liflig debatt, till hvilken särdeles reformationsjubileerna 1817 och 1830 gåfvo anledning. I sin berömda skrift »Über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolicher Bücher» från 1819 hade Schleiermacher tagit till orda dels mot ett på senare tid allt mer framträngande kraf på fast symboltvång och dels mot ringaktning af de kyrkliga bekännelseskrifternas värde.[5] Från samma synpunkt betraktar Reuterdahl samtidens olika riktningar, då han i en recension

[1] Th. Q. 1840, sid. 22 f. Jmfr Th. Q. 1829 III, sid. 42 och 46.

[2] Th. Q. 1829 III, sid. 41.

[3] Ibm sid. 42 f.

[4] Th. Q. 1839, sid. 312.

[5] Jmfr Über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolicher Bücher, Schleiermachers sämmtliche Werke I, del 5, särskildt sidorna 427 och 445 f.

från 1828 skiljer mellan tre partier: ett, som yrkar på »en i hufvudsak och detaljer fullkomligt begränsad kyrka», ett annat, som »förkastar all bestämning, all konsolidering och vill hafva allt andligt fritt som luften eller ännu friare», och ett tredje »mycket talrikt, men sig emellan mycket differerande parti, som tror, att enheten rätt väl kan bestå med friheten, att man kan förena sig om hufvudsaken och vara skiljaktig i bisaker.»[1] När Reuterdahl själf i sin afhandling »kyrkans enhet och själfständighet» säger sitt ord i frågan till förmån för den enhet, som kan bestå med frihet, öfverensstämmer han i grunduppfattning och tendens väsentligen med de i Schleiermachers nyss nämnda skrift framlagda tankarna. För öfrigt ger Reuterdahl här ett så klassiskt förträffligt uttryck åt innebörden af »evangelisk» bundenhet vid bekännelsen, att detta omöjligen kan få saknas i en skildring af hans teologiska åskådning. Jag lämnar alltså ordet åt honom själf:

»Åt symboler och symboliska böcker tillägges med rätta en flerfaldig viktighet. De hafva först en historisk. De äro nämligen viktiga historiska dokumenter för den tid, till hvilken de höra, och för den kyrkas upphof, hvilken uti dem nedlade sina religiösa åsikter. De visa icke blott, med hvad själfständighet och kraft denna kyrka bildade sig, utan ock hvilken ande, som uppfyllde dem just i själfva dess bildningsmoment. Att de redan i detta hänseendet förtjäna stor uppmärksamhet och stor aktning, behöfver icke sägas: icke heller behöfver den kärlek ursäktas, hvarmed de redan i detta hänseende vanligen omfattas. Därnäst hafva de en dogmatisk, d. ä. en vetenskaplig viktighet. De äro exakta, ofta lika skarpsinnigt tänkta som noggrant uttryckta framställningar af den tro, som blef den bildande medelpunkten för en kyrka. I detta hänseende stå lutheranernas Formula concordiae och en eller annan af de reformerta konfessionerna ganska högt. Slutligen hafva de, om man så får kalla det, också en konstitutiv viktighet, d. ä. de bestämma, hvad

[1] Th. Q. 1828, II, sid. 117.

den kyrka, där de äro antagna, en gång för alla velat hafva ansedt för sin bekännelse, för sin lära, för det gällande uttrycket af sin fromhet. I detta fall är det dock tydligt, att deras mening, deras anda, deras totalitet skall afses, icke lösryckta stycken, ordalag eller bokstäfver. Medgifves dem nu all denna viktighet, och användas de såsom ägande denna, så användas de rätteligen, men de kunna ock orätt användas. Detta sker, när man antingen med dem vill binda samveten, såsom då man förklarar, att hvar och en, som icke tror allt hvad de innehålla, ger sig lögnen och fördömelsen i våld, eller när man med dem vill binda vetenskaplig forskning, hvilken icke kan existera, då den icke får vara fullkomligt obunden, eller när man med dem vill binda kyrkan i dess fria och lefvande utveckling. Det är nämligen onekligt, att i symboliska böcker ett och annat kan förekomma, som kyrkan under sitt fortsatta lif omöjligen kan antaga, ehuru den i det hela ingalunda afsäger sig den en gång antagna bekännelsen. På ett sådant torde äfven ur den lutherska kyrkans symboliska kodex den närvarande tiden hafva ett eller annat exempel att uppvisa. Lämnas nu åt symbolerna en alltför stor och fjättrande myndighet, så är det klart, att de mera skada än gagna. Brukas de åter rätteligen, så äro de icke blott sköna monumenter i de kyrkor, som räkna sin egen uppkomst från deras, och därför med all rätt fira deras uppkomstår såsom sina födelseår, utan de äro ock säkert tillrättavisande signaler för de menigheter, som en gång hyllat dem. Har nämligen en menighet en gång fästat sig vid en dylik signal, funnit sig väl vid dess ledning och därför skänkt den fullt förtroende, så blifver den därvid, om den handlar klokt, och ser därefter, när den kommer i villrådighet och tvifvel; att utom menigheten också andra signaler finnas, kan icke sätta den i bryderi: alla kunna ju icke följa alla; det är nog att hafva ett, hvaraf man kan erhålla rättelse. Det är blott dåren, som önskar sig alla väder; den vise begagnar, så godt han kan, det han ofvanifrån erhållit. Den

i sin tro en gång stadgade kyrkan växer väl till i denna, men icke från densamma.»[1]

Detta år 1829 gjorda i alla afseenden sant protestantiska uttalande får en särdeles stark accentuering, därigenom att Reuterdahl tio år senare säger, att »det, ehuru gammalt, ännu är så helt och hållet i öfverensstämmelse med vår mening, att vi till alla delar åberopa detsamma.»[2]

I den skrift, hvarur denna bekräftelse är hämtad, gör Reuterdahl ett försök att på de särskilda bekännelseskrifterna tillämpa de förut utvecklade allmänna principerna.[3] Såväl de äldre, från kristendomens första dagar, som de yngre symbolurkunderna, hvilka »innebära all reformationens härlighet», förtjäna »stor uppmärksamhet och högaktning». Om

---

[1] Th. Q. 1829, III, sid. 41 f. Stället citeras af S. A. Fries, »Läronorm och lärofrihet», sid. 20 f., såsom »belysning af betydelsen och innebörden af den evangeliska förpliktelsen till bekännelsen». — Vid kyrkomötesdebatten 1903 om förändring af prästlöftet gaf biskop E. Keijser i ett anförande mot »en trångbröstadt juridisk uppfattning af bekännelsen» en direkt hänvisning på Reuterdahl såsom föregångare: »samma ståndpunkt, som jag och många andra i dag häfdat, är den som omfattats af den fast och troget kyrklige och på samma gång så framstående och s. k. frisinnade teologen Henrik Reuterdahl». — Allmänna kyrkomötets protokoll 1903, sid. 200.

I »kyrkans enhet och självständighet» yttrar R. sig äfven om prästens ställning. Betraktad blott såsom kyrkomedlem intar prästen samma ställning som andra medlemmar af kyrkan. I fråga om prästernas läroverksamhet är det vidare deras skyldighet »att icke lära något, som står i strid med det gifna lärobegreppet» dock icke så, som om de skulle vara bundna vid detta, när det innehåller sådant. »som strider mot det hela och störer den fromhet, som det hela vill uttrycka. — — Det torde vara rättare att af samvete och förfarenhet än af yttre lagar och löften, som man stundom till och med vill hafva besvurne, låta läraren vara ålagd att icke genom förkunnande af nyheter och afvikelser i läran störa den tro, som finnes, och öfverändakasta den fromhet, som redan är grundad». — Th. Q. 1829, II, sid. 47. — I sina dogmatiska föreläsningar framhåller R., att prästerna såsom Kristi tjänare i sin tjänst »förnämligast hafva att se på Kristus och hans ord. Detta är det enda, som egentligen binder dem».

[2] Th. Q. 1839, sid. 316.

[3] Ibm sid. 316—319.

Augustana säges det: »Skola vi nu, om vi också kunna upptäcka en eller annan mindre väl lyckad bild i detta banér, om en eller annan af dess figurer antingen är för ny, såsom icke fullt skriftenlig, eller för gammal, såsom icke fullt tidsenlig, skola vi för sådant öfvergifva detsamma? Framvisar det icke ännu allt det hufvudsakliga af vår tro, och må det icke därföre ännu behålla all den ära och kärlek, som det i mera än tre århundraden åtnjutit! — — — I de schmalkaldiska artiklarna sjuder Luthers hela mäktiga sinne. Om mannen med alla sina egenheter, vi kunna gärna säga med alla sina fel, är oss kär, så må ock den urkund vara oss kär, i hvilken alla hans egenheter, de härliga och mindre härliga, klart framträda.[1] — — Formula Concordiae införer oss i det inre af den protestantiska teologiens verkstäder. Den låter oss där se både godt och mindre godt. Den lärer oss att icke för mycket högfärdas öfver det egna, och att icke för omildt bedöma det främmande eller att tänka öfver det ena och det andra.»

Reuterdahl gör slutligen ett försök att sammanfatta det väsentliga i den protestantiska bekännelsen. Detta sker i två punkter, af hvilka den förra representerar det allmän-kristliga och den senare det specifikt protestantiska. 1. »Gud var i Kristo och Gud är i kristendomen.» 2. »Människan kommer till rättfärdighet, och sålunda ock till salighet och till Gud, icke genom gärningar, utan genom tro, således genom sinnets beskaffenhet, genom kärleken.» Den senare punkten skiljer från allt icke-protestantiskt. Så länge dessa båda punkter vidhållas, »så länge kunna icke den lutherskt-protestantiska kyrkans symboliska böcker sägas för oss hafva förlorat sin betydelse.»[2]

---

[1] I allmänhet visar R. liksom många samtida »förmedlingsteologer» en benägenhet att något undanskjuta Luther till Melanchtons förmån. Jmfr Inl. t. theol., företalet och Kattenbusch, a. a. sid. 43.

[2] Th. Q. 1839, sid. 319.

Nu är det emellertid tydligt, att vid det af Reuterdahl härmed uppställda krafvet på en »evangelisk» bundenhet vid bekännelsen — en sådan, som icke låter bokstafven utan anden gälla — de försök, som göras att uttaga det väsentliga, kunna tillåta olika begrepp om hvad detta väsentliga är. Själf säger Reuterdahl härom med ord, som icke lära kunna jäfvas: »det svåraste härvid, eller kanske det omöjliga, är naturligtvis att bestämma hufvudsaken och skilja den ifrån bisakerna, hvilket bestämmande och åtskiljande af många blifvit försökt, men ännu icke rätt velat lyckas.»[1] I fråga om ett sådant afskiljande af hufvudsak från bisak företer hans egen åskådning betydliga differenser mellan yngre och äldre dagar, allt mer blir hufvudsak, allt mindre bisak, allt starkare accentueras fordran på öfverensstämmelse; men själfva principen att bandet icke får vara ett bokstafsband lider häraf ingen åverkan, den upprätthålles orubbad under alla år.

Redan i quartalskriftens första årgång uppmanar Reuterdahl till att »akta formen» – »heligt bevaras måste det gamla såsom innebärande allt det, hvilket himmelens makter för närvarande velat meddela oss». Men därbredvid tröttna de äldre skrifterna aldrig att inskärpa, huru man måste se till, att formen »icke är en blott form», utan är »ett uttryck för verkligt lif». Det gäller att undersöka tron och se till, att alla dess delar lefva, och icke tillåta, att någon »död eller obotligt sjuk» existerar. Sådana måste skäras bort — ehuru med all varsamhet, så att det friska ej skadas.[2] Under de senare åren märker man icke mycket af dylika reformatoriska förmaningar, men så mycket talrikare äro de, som åsyfta »formens bevarande»; benägenheten är stor att se lif öfverallt, där gamla former finnas. I stället för att meningsskiljaktligheter förut ansågos representera icke blott något nödvändigt, utan också något, som kunde bidraga till en önsk-

---

[1] Th. Q. 1828 II, sid. 117. Jmfr Sv. Kt. 1857, sid. 23.

[2] Th. Q. 1828 II, sid. 25 f.; Jmfr Om det theol. Studium sid. 43. St. Kr. Not. 1843 sid. 203; bref till Wingård 1831, tryckt i K. Å. 1905 sid. 170 o. s. v.

värd djupare och renare utveckling af bekännelsen,[1] betraktas numera olikheterna snarare såsom en källa till oro, ty afvikelser i det mindre väsentliga kunna lätt leda till olikheter i det hufvudsakliga.[2] Talet om »symbolikens fjättrar» försvinner med åren för lofprisandet af »trohet mot bekännelsen.»[3]

Yttersta polen i ena riktningen betecknar en recension från 1828, där Reuterdahl tackar P. Wieselgren[4] »för den värma, med hvilken han utför religionsfrihetens sak och yrkar aflägsnandet af symbolikens fjättrar». Men Wieselgren borde ha gått ännu konsekventare till väga. »Månne det» — frågar Reuterdahl — »i vår tid och i vårt land skulle vara af så mycket vådliga följder, att låta Bibeln vara den enda symboliska boken och lämna de öfriga i det värde, som de för den vetenskaplige forskaren kunna äga? I alla fall bindes numera icke denne af symboliska bestämningar, och för den fromt troende synas dessa icke kunna vara af stort värde, äfvensom de differenser väl icke kunna vara rätt fördärfliga, hvilka kunna finnas i sätten att förstå det enkla och i det hela ganska tydliga bibelordet. Månne väl den har vunnit mycket, som blifvit kvitt Concordiaeformeln, men ännu är bunden vid Symbolum Athanasianum? Månne icke genom hvar och en utifrån gifven påtvingad bestämning af fides quae creditur en farlig anstöt gifves åt den hufvudsakligt viktiga fides qua creditur.»[5] Mot Wieselgrens åsikt, att en fullkomlig frihet från symboliska bestämningar vore betänklig och en »laglöshet» inom kyrkan, säger Reuterdahl: »Rec. lämnar denna mening, churu den icke är hans

---

[1] Th. Q. 1829 III, sid. 52, jmfr t. ex. Inl. t. Theol. sid. 116 § 42.

[2] Protocoll och handlingar rörande prästmötet i Upsala 1865 sid. 73 och 75.

[3] T. ex. Sv. Kt. 1859 sid. 46.

[4] Med anledning af W:s skrift: »Hvilken är Sveriges Religion? en fråga till medborgare med hjärta, till ämbetsmän med samvete». Sthm 1827.

[5] Th. Q. 1828 I, sid. 79.

egen, i sitt värde; han vet, att den har ganska mycket för sig.»[1]

Emellertid får det icke fästas för mycket afseende vid, att dessa uttalanden nog så radikalt synas tillstyrka frihet från alla symboliska bestämningar. Samtidigt yrkas ju på formens bevarande, och följande år gör Reuterdahl sin ofvan citerade utredning om symbolernas »flerfaldiga viktighet».

Man skulle kunna påvisa flera motiv af olika art, som medverkat vid hans utveckling i riktning åt ett allt starkare accentuerande af, hur viktigt det vore, att fides quae creditur noggrant bestämdes, eftersom »lärans noggrannhet, bestämdhet, följdriktighet» vore »en borgen för trons klarhet och fasthet.»[2]

Ett sådant motiv ligger i själfva principen för hans sätt att argumentera i teologiska frågor, genom att sluta från någots historiska verklighet till dess sanning. Liksom religionen, fromheten icke behöfver något bevis för sin sanning, utan har sanning »därigenom att den är till», och liksom på samma sätt en religionsform, såsom t. ex. kristendomen, genom själfva sin tillvaro såsom »lefvande historia» har sanning »på samma sätt som Sverige har sanning för svensken»,[3] »som familjen har sanning för husfadern», så är det också — den slutsatsen ligger nära till hands — med de uttryck, som fromheten skapar åt sig. Att tala om vikten af symboliska urkunder blir därför »ungefär som att tala om vikten af urkunder för en statsförfattning. De äro till: detta är nog sagdt om deras vikt; de hafva icke gjort sig själfva. De hafva fått tillvaro genom sakernas naturliga ordning och gång. Och en sådan tillvaro kräfver respekt. Den låter sig icke bortblåsas af ett abstrakt resonnement.»[4] En hufvud-

---

[1] Ibm sid. 82.

[2] Sv. Kt. 1856 sid. 12, jmfr sid. 4, där R. åter ställer fides quae creditur bredvid fides qua creditur, men med långt mera eftertryck på den förra än i recensionen från 1828.

[3] St. Kr. Not. 1842 sid. 93 f, jmfr Inl. t. Theol. sid. 109 f.

[4] Th. Q. 1839, sid. 315.

invändning mot Ignell är, att han, missnöjd »med hela den utveckling läran hittills erhållit, satt sig ned och försökt omgöra den». »Lärans särskildheter» äro visserligen inga idoler, som ej få granskas, men Reuterdahl är öfvertygad om, att »18 århundradens ännu tillvarande verk» icke kan vara en lögn.[1]

Ett närbesläktadt motiv är uppfattningen af dogmatiken såsom en historisk vetenskap, hvilken har att redovisa för en i en viss kyrka gällande lära. Denna uppfattning måste, om dogmatikern verkligen är sin princip trogen — och det var Reuterdahl i motsats till Schleiermacher, åtminstone i långt högre grad än han — verka i samma konservativa riktning. Det kommer därför alls icke oväntadt, när Reuterdahl säger om sina dogmatiska föreläsningar: »Jag har (genom dem) fått sammanhang i mycket, som förut syntes mig enstaka. Jag har sett nödvändighet i åtskilligt, som förut syntes mig villkorligt. Jag har sett sanning, ja, jag bör säga gudomlig sanning i sådant, som förut förekom mig vara blott mänskligt.»[2]

Ytterligare en anledning ligger i hans allt mera stigande misshag med den spekulativa teologien. I stället för att gamla tider afskydde all rörlighet, opererar man i våra dagar »icke blott med räntor och afkastning utan ock med fonder», heter det 1839.[3] I en sådan situation gäller det att emot denna »upplösande» teologi med dess »öfverändakastande af all historia»[4] taga vara på läran, sådan den historiskt utvecklat sig såsom ett maktpåliggande uttryck af fromheten. Och härvid blir då helt naturligt den af församlingen en gång antagna bekännelsen af stort värde, den ger läran önskad fasthet, den representerar benbyggnaden i vår andliga organism.[5]

[1] St. Kr. Not. 1843 sid. 268 f. — Mera härom i kap. 4 om R:s dogmatiska åskådning.

[2] St. Kr. Not. 1844 sid. 105—111.

[3] Th. Q. 1839, sid. 320.

[4] St. Kr. Not. 1842, sid. 139.

[5] Inl. t. Theol., sid. 329.

Detta om några teologiska motiv, hvilka alla ha det gemensamt, att de referera sig till Reuterdahls utprägladt historiska läggning.

Därjämte skulle man också, om man så vill, kunna hänvisa på hans deltagande i det politiska och kyrkopolitiska lifvet i Sverige. Liberalismen på 40-talet och senare förskräcker honom i minst lika hög grad som den spekulativa teologien. Som bekant var han en af den politiska konservatismens ifrigaste och mest betydande förkämpar. Huru skulle detta kunna undgå att öfva inflytande på hans kyrkliga och teologiska ståndpunkt? »All ultraism är vår fiende. Såsom vi i religiöst hänseende hålla oss till urgammal kristlig tro och luthersk bekännelse, så hålla vi oss i världsligt och borgerligt till gammalt svenskt samhälle; dessa ge både ordning och frihet, och de äro lika så litet till något skydd för godtyckligt våld, som de fördraga de omogna hugskotten.»[1] Dessa ord skrefvos 1842; det aktiva deltagandet i det politiska lifvet från 1844 stärkte denna uppfattning och band allt fastare ihop dessa två: »urgammal kristlig tro och luthersk bekännelse» samt »gammalt svenskt samhälle».

Med den nu skisserade utvecklingen som bakgrund måste Reuterdahls bekanta uppträdande mot konventikelplakatets upphäfvande och religionsfrihetens utsträckande i Sverige ses. Denna kamp hvilar på öfvertygelsen om, att den kristendomsform, som härskade i svenska kyrkan, var den renaste och bästa, att insläppandet af något främmande därför gifvetvis skulle beteckna ett sjunkande i jämförelse med det förhandenvarande, att vidare den lutherskt-evangeliska läran verkligen var ett uttryck för den i Sverige förefintliga kristendomen och gaf önskvärd frihet, samt att det slutligen skulle vara en olycka att bryta den organiska enhet, som så fördelaktigt utmärkte svenska kyrkan i motsats till förhållandet i de flesta andra länder.[2]

---

[1] St. Kr. Not. 1842, sid. 148; samma sammanställning af teologisk och borgerlig löslighet göres i Th. Q. 1841, sid. 320.

[2] Svenska kyrkans och skolans ifrågavarande angelägenheter 1853 sid. 1—56; Sv. Kt. 1859 sid. 33 f.

Men Reuterdahl är i samtida skrifter[1] angelägen att framhålla, att han härmed icke vill utplåna all olikhet — sambandet med hans gamla försvar för det differenta religiösa tänkandets rätt hade icke brustit, trots den farliga makt, som den abstrakta principen kyrkans enhet hade fått öfver honom. »Vi känna nämligen för väl och värdera för högt protestantismen, att vi icke just på den individuella, på den personliga beskaffenheten skulle lägga en mycket stor vikt; och om psykologiska förhållanden skulle vi veta för litet, om vi trodde en mångfaldig olikhet kunna ur dem utplånas.»[2] Det finnes »mycken olikhet, som icke blott är oskadlig utan äfven nyttig». En sådan kan vara både af praktisk och teoretisk art. Den förra med hänsyn till den »svage och ömtålige brodern». Skyldigheten till fördragsamhet mot denne »utsträcka vi mycket långt, mycket längre än en del nitälskande i våra dagar, som gärna i sin lilla cirkel vilja hafva all kristenhet innesluten och hastigt äro till hands med utvisning, med bannlysning mot hvar och en som ej där vill låta instänga sig, och tillika, för att ej komma alltför mycket i delo med ett större, i mörksens regioner lefvande samhälle, låta detta gestalta sig huru som helst». Den senare olikheten har afseende på forskaren, »den allvarlige, den djupgående, den på sakernas nedersta grundvalar uppmärksamme forskaren.» »Men det är något helt annat att medgifva någon, att medgifva mångfaldig, och att medgifva all olikhet». Ett medgifvande af senare art förbiser »det för all religion egendomliga, och väsentliga, att syfta till samstämmighet».[3] Samstämmigheten inom svenska kyrkan var det som Reuterdahl framför allt ville värna såsom den dyrbaraste klenod genom att säga nej till de ifrågasatta reformerna och genom att motsätta sig hvarje försök att lossa på bandet mellan kyrka och stat. Staten bör —

---

[1] Särskildt i Sv. Kt. 1857, sid. 1—30.

[2] Sv. Kt. 1857, sid. 7, jmfr Herdabref t. Lunds stifts prästerskap 27 juni 1855.

[3] Sv. Kt. 1857, sid. 7 f; jmfr Protocoll och handlingar rörande prästmötet i Upsala 1857, sid. V.

det är hans hufvudyrkande — vara »religiös, kristlig och bekännelsetrogen», icke »likgiltig».[1]

Med anledning af den i dessa ord påyrkade förbindelsen af intimaste art mellan kyrka och stat, som var en ledande grundsats för hans hela kyrkopolitiska verksamhet, kan det vara skäl påpeka, att denna grundsats också har rötter i hans tidigare skriftställeri. År 1832 skrifver han: »Vill man icke förlora både stat och kyrka, så må man åtminstone hos oss och åtminstone tills vidare låta dem vara förenade»; men på samma gång är han angelägen om hvarderas själfständighet; fortsättningen af citatet lyder: »hvarvid man dock har att noga tillse, det icke den ena förtrycker eller upphäfver den andra».[2] Tidigare hade han i själfständighetens intresse med all omsorg afgränsat statens och kyrkans skyldigheter och fordringar och uppställt en teori för, huru ett idealt förhållande dem emellan skulle gestalta sig. Denna idealmålning uppvisar visserligen åtskilliga olikheter med senare förfäktade meningar — såsom t. ex. när det här yrkas, att den, som icke vill tillhöra kyrkan, skall ha rätt att utträda utan »något slags yttre eller borgerlig olägenhet»,[3] eller att kyrkan skall afsäga sig all »annan hjälp af staten än att oinskränkt tolereras».[4] Men det bör dock observeras, att Reuterdahl icke här och öfverhufvudtaget aldrig ställer stat och kyrka i skarp motsättning till hvarandra — tvärtom gör han det tillägget till sin omtalade teori, att stat och kyrka borde ha ett »inre, organiskt» inflytande på hvarandra.[5] Det är en helt annan ton än den, som ljuder oss till mötes i Schleiermachers Reden: »Bort med hvarje sådan förbindelse mellan kyrka och stat — det förblir mitt praeterea censeo ända till slutet eller till dess jag upplefver att få se den slagen i spillror».[6] Visst

[1] Sv. Kt. 1859, sid. 33 ff.

[2] Om det teol. Stud. sid. 109, jmfr sid. 41 f och sid. 48.

[3] Th. Q. 1829 III, sid. 44.

[4] Ibm sid. 52.

[5] Ibm sid. 53.

[6] Reden, 123.

är emellertid, att förbindelsen mellan kyrka och stat — med alltjämt bibehållet erkännande af bådas själfständiga art[1] — af Reuterdahl så småningom uppfattades på ett allt intimare sätt, med stöd af teorien om samhället såsom hvilande på religiös grundval[2] och under liflig polemik mot försök att framställa staten såsom religiöst indifferent. »Är religionen» — heter det — »till för individerna, så måste den ock vara till för folken; och är den till för folken, sa måste den ock vara till för staterna».[3] Kyrka och stat betraktas nästan som själ och kropp.

Schleiermacher såg på saken med andra ögon; härvid har naturligtvis också bl. a. den olika nationella situationen spelat sin roll. För honom stod det fast såsom ett ideal att för kyrkans själfständighets skull skarpast möjligt skilja mellan kyrka och stat[4] — äfven om han i senare år icke uttryckte sig med samma lidelse som i de nyss citerade orden — under det att däremot det ideal, som föresväfvade Reuterdahls kyrkopolitiska verksamhet var den innerligaste förbindelse. Vi kunna höra hans hjärtas önskan i några ord hämtade ur hans minnesskrift öfver ärkebiskop Wingård: »Hvarken stat eller kyrka kan måhända, om man ser noga till, alldeles undvara den andra. Hvarföre då längta efter upplösningen af en förening, som af högre makter är verkställd och länge befunnits god? Hvarför icke hellre se till att föreningen blifver allt innerligare och kärleksfullare?»[5]

---

4.

I början af detta kapitel har jag framhållit det specifikt teologiska draget hos Reuterdahl, huru hans sträfvan framför allt går ut på att bidraga till den teologiska vetenskapens

---

[1] Jmfr t. ex. företalet till Svenska kyrkans historia Del I sid. II.

[2] Jmfr t. ex. Sv. Kt. 1857, sid. 6.

[3] Sv. Kt. 1859, sid. 34.

[4] Jmfr Seeberg, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert, sid. 91 ff.

[5] Sv. Ak:s Handl. Del 26, sid. 200.

pånyttfödelse i vårt land. Vi erinra oss också från det föregående, med hvilken ifver och kraft han arbetade för den teologiska bildningens höjande vid sitt universitet, bekämpande allt, som af en eller annan anledning ville ställa sig hindrande i vägen, huru han för egen del hellre än något annat ville vara teologisk forskare och sörjde öfver uppdrag, som störde honom i denna verksamhet.

Ett sådant lefvande intresse för teologiens sak förutsätter naturligtvis en fast öfvertygelse om dess stora uppgift och betydelse. I själfva verket är Reuterdahl också alltid angelägen att framhålla denna; och den af hans skrifter, som framför andra har till ändamål att gent emot »teologiens vedersakare» söka »något litet uppehålla förkastelsedomen öfver teologien»[1] är, som sig bör, alldeles särskildt intresserad af att angifva grunder för denna betydelse.

Den beror — heter det här — först och främst på betydelsen af teologiens föremål: religionen, men försvinner icke ens för det man ringaktar föremålet; till och med om religionen »icke skulle hafva någon tillvaro för människan», »måste hon dock låta religionsvetenskap bestå såsom ett historiskt vetande.»[2] Teologisk insikt kan vidare icke undvaras för »den mänskliga handlingen», hvarken för samhällshandlingen eller för den enskildes görande och låtande. Politikern kan omöjligen umbära religiös kunskap, lika litet kyrkomannen: »kyrkans konservator och kyrkans reformator äro i lika stort behof af teologi»; och hvad den enskilde beträffar, skulle handlingen många gånger ske i blindo, om allt vetande i religiösa angelägenheter saknades. Det är en motsägelse att »vilja hafva religion i handlingen, men fördöma den i tanken, att fordra religiöst lif, men förkasta religiöst vetande». Antingen skall man »döda all religion, eller låta teologi bestå.»[3] Teologien är också af vikt för det öfriga vetandet, och då närmast — om man skiljer mellan

[1] Om det theol. Stud; sid. 5.
[2] Ibm sid. 6 och 30 f.
[3] Om det theol. Stud., sid. 55—59; jmfr Inl. t. theol. sid. 9.

ett historiskt och ett fysiskt vetande — för det historiska, till hvilket den hör. Filosofien kan icke lämna fromhetsbegreppet, historien icke kyrkan utan afseende. »Och hvad vore det ändtligen för en lefnads- och världsvetenskap, — som betraktade allt det yttre, men försummade det inre, försummade det som under årtusenden varit och säkert under årtusenden förblifver tallösa släkters enda kraft och salighet?»[1]

Detta om teologiens betydelse i allmänhet. Om nödvändigheten af att äga grundlig kännedom om religion och kristendom för dem, som skola tjäna kyrkan — den protestantiska kyrkan, hvilkens »grundval är insikt, individuell öfvertygelse»,[2] upphör Reuterdahl aldrig att tala — hela hans akademiska verksamhet är en enda predikan härom; ett okunnigt prästerskap arbetar å ena sidan fritänkeri och materialism, samt å den andra religiös sjuklighet i händerna,[3] men »religion och kristendom kan ett prästerskap icke befordra utan att själf känna dem, utan att själf vara, ej blott religiöst, utan ock vetenskapligt bildadt.»[4] Hör t. ex. några ord ur introduktionen till hans metodologi, hvilken på hvarje sida andas en smittande entusiasm för teologiens sak! »Namnet präst bör icke blifva så oprotestantiskt, att det söndras från namnet och begreppet teolog. — — Skulle svenska församlingen vara belåten med ett blindt redskap, då man på andra ställen vill hafva en seende människa? Skulle man i Sverige vilja söndra, hvad annorstädes är förenadt? Skulle man i Sverige kunna säga: studium, forskning, vetenskap hör till universitetet, till teologie doktorn, icke till kyrkan, till prästen; däremot fromhet (som hör till alla) och praktisk skicklighet (som är otänkbar utan ve-

[1] Om det theol. Stud., sid. 59—61; dets. i inl. t. dogm. förel. och flerestädes.

[2] Th. Q. 1836, sid. 2; jmfr Om det theol. Stud. 110 ff. Th. Q. 1836, sid. 199 f. St. Kr. Not. 1841, sid. 53, o. s. v.

[3] Om det theol. Stud., sid. 110 f.

[4] Ibm sid. 114.

tenskap) till de senare och icke till de förra? Nej! detta söndrande är onaturligt och förvillande.»[1] Eller läs med hvilken glädje han längre fram i samma skrift talar om teologiens rikedomar och nämner dess egna och filosofiens stormän i broderlig endräkt, bjudande den unge teologen: »gå så långt tillbaka, som Din tid medgifver — — och tillika så djupt som Din förmåga räcker. Hvar Du går och hur djupt Du går, kommer Du icke utan skatter tillbaka. Men» — tillägger han — »haf allvar med Din gång och se till, att Du icke genom ett tomt och högfärdigt omdöme öfver dessa härligas ord förnärmar deras ande.»[2] Vandraren på de teologiska fälten »skall blott finna för många vägar, för mycket att göra, för mången härlighet att njuta.»[3] Jag kan slutligen icke heller underlåta att anföra några af de vackra ord, med hvilka Reuterdahl tar afsked af den blifvande prästen eller vetenskapsmannen och ber båda erinra sig, att de alltfort äro studerande, som böra studera å ena sidan »m ä n n i s k a n, v ä r l d e n — den är oaktadt allt det onda därom kan och bör sägas, dock Guds bok, visserligen på många ställen underlig och inkorrekt, genom de lägre arbetarnes vårdslöshet och oskicklighet, dock öfverallt vittnande om den högre upphofsmannen» — och å andra sidan »b ö c k e r. Församlingsläraren, den praktiske mannen, behöfver dem icke mindre än universitetsläraren. Han blifver en lumpen handtlangare, om han icke med kunskap och omdöme kan följa det verk, på hvilket han arbetar. Vi veta väl, att han också kan begå ett motsatt fel; att han kan nedgräfva sig i böcker, vilja spela lärd, och sålunda förglömma sitt egentliga värf. Men» — fortsätter Reuterdahl halft vemodigt — »vi varna icke häremot, då denna sjukdom icke just är vår tids, åtminstone icke vårt lands. Det kan väl hända, att man för sin köpenskap och för sin afvelsgård för-

---

[1] Inl. t. Theol., sid. 480.

[2] Ibm sid. 497 f.

[3] Ibm sid. 498.

glömmer sin församling; det händer mera sällan, att man gör det för sitt bibliotek och författarebord».[1]

Teologiens höga värde står orubbligen fast för Reuterdahl — men på samma gång ställer han bestämda och oeftergifliga kraf på det kunskapsområde, hvilket han är så ifrig att rekommendera. Gängse föreställningar om teologi dragas inför rätta, och mycket säges om, hvad denna icke bör vara, men dessvärre ofta inbillar sig vara.

Reuterdahl har framför allt tvenne förebråelser att göra. Teologien uppträder med alltför dryga och öfverdrifna anspråk, sådana, som ingen vetenskapsman kan godkänna, och den ställer sig för isolerad ifrån det öfriga vetandet. Dess höga pretentioner äro, säger han, till stor del grunden till det förakt, som går ut öfver teologien i våra dagar. Den får skörda, hvad den sått, när den icke »blygts att upphäfva sig öfver allt annat vetande, förklara sig för gudomlig, men alla andra vetenskaper för mänskliga, och till bestyrkande af sin gudomlighet framkasta yrkanden, som ingen förnuftig tanke och ingen tillförlitlig historia kan godkänna.»[2] Härmed sammanhänger det andra omtalade ödesdigra felet. Teologen har icke låtit sin verksamhet »gå i bredd med tidens och var kombinerad med den.»[3] Han har sträfvat att ställa sig isolerad, men »hvad som i vetenskapernas stad, dit teologien ju också vill höra, står på isolerpallen, det står på likpallen.»[3]

I de dogmatiska föreläsningarna skärpas och belysas ytterligare dessa ofta framställda anklagelsepunkter.

»Teologien är icke ett från all annan vetenskap afskildt vetande», icke »ett gudomligt verk», såsom »de gamle» yrka och många ännu i dessa dagar anse. Man får icke tala om »en uppenbarad teologi», därför att man talar om en gudomlig religiös uppenbarelse. Redan teologiens mångfaldiga felsteg bevisa motsatsen. Den s. k. uppenbarade teologien

---

[1] Inl. t. Theol., sid. 505.

[2] Ibm, företalet.

[3] Th. Q. 1828 II, 26. f.

»försmådde icke antaga den stolta benämningen af gudomlig vishet», »den införde sin behandlare i Guds rådkammare och gjorde hans vetande till hart när detsamma som Guds», den »sökte hämta ur alldeles egna himmelska brunnar», medan allt annat vetande »besökte de vanliga jordiska». Reuterdahl kan för ingen del gilla en sådan skilsmässa mellan teologi och annat vetande. »All den visshet, som kan falla på en människas lott, anse vi för en mänsklig. Den är icke på det sätt åtskild, att vi för någon hafva Gud omedelbarligen att tacka, för annan åter oss själfva. För all hafva vi antingen blott Gud, eller blott oss själfva, eller på en gång Gud och oss själfva att tacka. Möjligtvis låter det visa sig, att alla dessa tre alternativer kunna sammanfalla, och att således intet af dem, när de behörigen utvecklas, är alldeles oriktigt. Hvad som däremot måste vara oriktigt, är, att det ena vetandet skall sakna förbindelse och sammanhang med det andra, att det ena nedfaller från skyarna, då det andra måste förvärfvas under mycket sträfvande på jorden, att det ena icke utan stolthet kan tillerkänna sig direkt upphof från Gud, då det andra ödmjukt måste bekänna, att det endast medelbart och därtill mycket aflägset sammanhänger med gudomligt vetande.»[1]

Reuterdahl gör häremot gällande, att teologien bör lämna alla höga later, ställa sig bredvid de andra vetenskaperna såsom en gren af det allmänna vetandet och underkasta sig samma lagar som detta.

Han hänvisar gärna till den betydelse, som rationalismen haft för denna insikts vinnande och erkännande: ett sakförhållande, som vi enligt honom — och däri har han rätt — obetingadt böra medgifva, äfven om vi, såsom han själf, kunna ha grava anmärkningar mot riktningen i öfrigt. De rationalistiska systemen, »som gifvit högsta rätten åt förståndet, hafva hufvudsakligen bidragit att nedsätta de dryga anspråk på gudomlig myndighet, på ett all annan vetenskap

[1] Dogmat. förel., inledn.

vida öfverträffande värde, som tillförene tillhörde teologien.»[1] Rationalismen har också gjort sitt till för att draga teologien ifrån sina isoleringstendenser med ty åtföljande svåra sviter. Den har förhindrat »teologiens urartande till tomt grubbel och fantastiskt vanvett» och uppmanat tanke och forskning till en verksamhet, som förut icke behöfts, då man ansåg all sanning funnen och alla visdomsskatter lagda i dagen».[2] Reuterdahl ger ofta uttryck åt sin glädje öfver den lifaktighet, som teologien visat allt sedan rationalismens dagar[3] — särskildt Semler berömmes såsom »en icke ovärdig fader åt den nyare verkligt vetenskapliga teologien» — och han anser denna riktning därför till en viss grad förtjäna att försvaras »såsom en begynnande vetenskap.»[4]

Men å andra sidan ha rationalisterna icke desto mindre en fullkomligt felaktig syn på hvad teologi är; ty lika litet som den är »uppenbarad», lika litet är den ett reflexions- eller förståndsvetande. Den är icke heller — gent emot den spekulativa riktningen, rationalismens »sidoanförvandt»[5] — ett förnuftsvetande. Rationalismen neddrog teologien i alltför låga sfärer, och spekulationen visade »benägenhet att uppföra den på höjder, där svårigheten att andas och lefva ett naturligt lif icke var mindre tryckande.»[6] Teologi är icke filosofi. Den är icke en vetenskap, som utan vidare kan utspinnas ur det mänskliga förståndet eller förnuftet.[7]

Reuterdahl bygger alla dessa sina anmärkningar mot den gamla ortodoxiens, rationalismens och den spekulativa riktningens meningar om teologi på den insikt om religionens väsen, som han fått från Schleiermacher. Felet hos de nämnda åskådningarna är, att de icke mäkta genomföra en verklig

---

[1] Th. Q. 1829 I, sid. 19.
[2] Inl. t. Theol. sid. 33. Jmfr Th. Q. 1830 II, sid. 71 och flerestädes.
[3] T. ex. Om det Theol. Stud., sid. 66 f.
[4] Th. Q. 1829 III, sid. 40.
[5] Th. Q. 1840 sid. 279.
[6] Inl. t. Theol., sid. 35, jmfr sid. 63 f.
[7] Dogm. förel., inl.

och effektiv åtskillnad mellan religion och teologi. Detta hade icke ortodoxien kunnat, då den tillerkände det teologiska systemet samma gudomliga uppenbarelseauktoritet som den inspirerade skriften. Och lika omöjligt hade det varit för rationalismen i dess olika modifikationer såväl som för den spekulativa teologien, ty kunna de religiösa satserna härledas ur det mänskliga förnuftet, eller är religion icke till sitt innersta väsen skild från filosofi, så kommer teologi, för att begagna Reuterdahls egna ord, att »hufvudsakligen innehålla detsamma som religion».[1] Men med Schleiermachers upptäckande af religionens självständighet och afgränsande af dess egna område i det mänskliga själslifvet var förutsättningen gifven för en riktigare uppfattning. Teologien kommer härmed i en bestämdt sekundär ställning till religionen och alla dennas yttringar. Den träder visserligen enligt Schleiermacher i fromhetens tjänst — detta blir i synnerhet tydligt genom det sätt, på hvilket han knyter teologien till kyrkan, hvilkens mål är fromhetens befordran. Men teologi och religion äro icke desto mindre två fullkomligt olika ting; den förra ställer religionen och allt hvad därur härflyter objektivt framför sig.

På grund af den ställning, som teologien efter denna laga skilsmässa kommer att intaga,[2] finner Reuterdahl henne ha erhållit en trygg position och kunna uppfylla de båda af honom framställda fordringarna, nämligen dels att hon »skall erkänna de öfriga vetenskaperna såsom jämnbördiga,»[2] icke ställa sig isolerad, och dels »att hon för sin egen del skall iakttaga ett förfarande, som tvingar de andra att erkänna hennes adel, hennes rättighet till en plats vid det stora öfver-

---

[1] Inl. t. Theol., sid. 36. — Att de nämnda riktningarna icke kunnat draga en verklig gräns mellan religion och teologi hindrar naturligtvis icke, att försök därtill gjorts; Jmfr t. ex. Semlers bemödanden, Hoffmann, Die Theologie Semlers, sid. 40 ff.

[2] Huru R. från denna utgångspunkt närmare bestämmer teologiens begrepp och innehåll, och huru han därvid förhåller sig till Schleiermacher skall följande kapitel undersöka.

läggningsbordet i mänsklighetens rådkammare»,[1] d. v. s. att hon skall visa sig äga en verkligt vetenskaplig karaktär.

Teologien, fattad såsom vetenskapen om fromheten och alla dennas yttringar, står icke längre isolerad, hon har »en mängd legitima fränder», nämligen de historiska vetenskaperna, såsom »rättshistoria, statshistoria, konsthistoria, vetenskapshistoria. Och hon betyder fullt så mycket som dessa. Eller skulle icke fromhetshistoria och fromhetslära vara fullkomligen så viktiga som någon af de nämnda arterna af vetande? Skulle icke de företeelser, hvilka äro uttryck af fromhet, fullt så mycket förtjäna en redande uppmärksamhet som hvilka andra företeelser som helst?»[2] Icke heller ställer denna teologi sig öfver det öfriga vetandet genom att inkräkta vare sig på uppenbarelsens område eller filosofiens rätt. Hon har inga anspråk på att vara ett omedelbart gudomligt vetande, och hon erkänner oförbehållsamt filosofiens rättighet »att så långt den förmår utsträcka sin verksamhet»[3] — denna »må gärna försöka sig på de religiösa angelägenheterna»[4] — men teologien behöfver alls icke lefva på nåder under filosofien utan kan väl försvara sin vetenskapliga rätt inför »den allmänna vetenskapen».

Därigenom att teologien på detta sätt flyttas ned från sin piedestal kan hon verkligen — och detta är Reuterdahls stora hufvudintresse att framhålla — förmå att häfda sin vetenskapliga karaktär. Hennes verksamhet följer vetenskapliga lagar och har samma mål som all annan vetenskap: sanningens utforskande. Vetenskapligheten förminskas icke därför, att den, liksom juridiken och medicinen, tjänar ett praktiskt syfte, i det teologen genom sina forskningar också arbetar för sin fromhetsvärlds uppehållande,[5] eller därför att det teologiska vetandets innehåll kan sägas

---

[1] Inl. t. Theol., företalet

[2] Dogm. förel., inl., jmfr Inl. t. Theol. sid. 13.

[3] St. Kr. Not. 1842, sid. 97.

[4] Dogm. förel., inl.

[5] Jmfr Inl. t. Theol., sid. 12.

ingå i annat vetande — filosofi, historia (pedagogik och juridik).[1] Vetenskapligheten hålles upprätt, därigenom att teologien vid behandlingen af sin vetenskaps föremål, fromhetsfenomenet, icke för någon del får pruta af på fordran att eftersträfva sanningens utforskande och ingenting annat. Reuterdahl är mycket angelägen om och har naturligtvis ofta anledning att fixera detta såsom en oundgänglig fordran. Så heter det — för att taga ett par exempel — om den kyrkohistoriska forskningen, att »dess enda syftemål måste vara sanningen»; »den som vill lämna en historia måste endast söka sanningen och uppgifva alla andra ändamål, äfven uppbyggelsens».[2] I fråga om kritisk exeges framhålles, »att de följder, till hvilka undersökningarna föra, icke må afbryta eller afleda dessa. Undersökningarna äro af intet värde, om de icke äro fullkomligen oberoende af allt dylikt».[3]

Allra minst är det tillatet att på grund af ett teologiskt arbete, som innehåller misshagliga åsikter, uttala fördömelsedomar öfver dess författare såsom gudlös el. dyl. »Är ännu icke den tiden förbi, då salighet eller fördömelse anses bero af åsikter i vetenskap?»[4] Sådant beifrar Reuterdahl med förkärlek, hvar han påträffar det. Han »kan icke förlika sig med det fördömande, ej blott af meningar och åsikter, utan ock af personer, som alltjämt förekommer» i Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung. »Vi hafva ingen rätt att fråga, om den eller den personen är stadd på omvändelsens och nådens, eller på fördärfvets och förtappelsens väg, och ett afgörande af dylikt, direkt eller indirekt, tydligen uttaladt eller blott i tysthet antydt, är för Ref. en vämjelse och aflägsnar honom från skrifter, i hvilka det förekommer; således ock från den Hengstenbergska kyrkotidningen.»[5] Det

---

[1] Om det theol. Stud., sid. 52 f, 107 f.

[2] Th. Q. 1828 I, sid. 67.

[3] Inl. t. Theol., sid. 129, jmfr Th. Q. 1831 III, sid. 76 f. m. fl. ställen.

[4] Th. Q. 1829 I, sid. 1 f.

[5] Th. Q. 1839, sid. 288.

s. k. odium theologicum har ingen bittrare fiende än Reuterdahl. Han vämjes, så snart han märker något af »det raseri, som i vederstygglighet icke har sin like, nämligen det theologiska».[1] Han tröttnar ej att polemisera mot hätskhet och bitterhet i den teologiska polemikens tjänst. »Vi skulle ej säga detta» — skrifver han — »om vi trodde, att hat vore en nödvändig fordran för en tapper, en oförtruten, en aldrig tröttnande strid. Vi tro raka motsatsen. Vi tro hatet förhindra en sådan strid.»[2]

Har en skrift ett vetenskapligt förfaringssätt, får den icke förkastas på andra grunder än vetenskapliga. Intressant är i detta fall Reuterdahls omdöme om en så radikal kritiker som Strauss. Medan den svenska öfversättnigen af en obskyr tysk bearbetning af Strauss, hvilken icke på något sätt kan göra anspråk på vetenskaplighet, utan framställer Strauss' satser »som ett slags religiöst-filosofiska axiomer», blott kan blifva föremål för förakt, är, säger han, förhållandet helt olika vis à vis originalet. »Att själfva det Straussiska arbetet har en mycket tydlig riktning mot bestående kristendom och kyrka, kan icke förnekas; men då detta arbete tillika har en vetenskaplig utgangspunkt och ett vetenskapligt syfte och ett vetenskapligt framgångssätt och föredrag, så har kyrkan och det samhälle, som skall skydda kyrkan, ingen rätt att förkasta det, förrän det af vetenskapen blifvit pröfvadt.» Han känner sig därför frestad att försvara Strauss mot »insiktslösa och fanatiska förkättrare» och framhålla såsom förtjänster dels Strauss' »nit för sanning»,[3] dels »en icke ringa mängd specialundersökningar», som skola ge anledning till nya insikters vinnande. Nit för sanning förtjänar alltid

[1] Om det theol. Stud., sid. 116.

[2] I en i manuskript befintlig uppsats om »vetenskap och christendom», hvilken, såsom stilen visar, tillhör R:s senare författareskap.

[3] Orden om Strauss sanningskärlek angrepos af C. F. af Wingård i hans bok: Öfversikt af Christna Kyrkans senare händelser och nuvarande tillstånd, 1843, sid. 181; (jmfr R. härom St. Kr. Not. 1843, sid. 206).

respekt. »Åtnöjer man sig med dess fördömande, och underlåter man att undersöka de punkter, i hvilka det är missledt, sa gör fördömandet säkerligen lika så stor skada, som det man fördömer; hvarförutom det blinda fördömandet är föraktligare.»[1] Reuterdahl följer troget den grundsats han 12 år tidigare uttalat: »Tillsammans med ett vetenskapligt nit, som förkastar allt falskt, må gärna en vetenskaplig fördragsamhet besta, som erkänner, att för människan mer än ett kan vara sant, att sanningen vinner därpå, att den på mer än en väg sökes, och att icke hvar och en är ett barn af lögnens och förvillelsens anda, för det att han hyser meningar, som icke delas af alla.»[2]

När han på detta sätt håller vetenskapens fana högt, känner han icke den ringaste fruktan för att kristendom och kyrka skulle tillintetgöras eller skadas därigenom. Han tvekar icke att skrifva: »Den sanning, som vetenskapen framletar, måste anses gällande, dess följder må vara hvilka som helst, och kan icke denna sanning förlika sig med kristendomen, så är den senare icke mera till.»[3] Men Reuterdahl tror ej på denna fara. Ett sådant ord och f. ö. alla uttalanden om vetenskapens okränkbarhet och auktoritet hvilar på hans aldrig svikande öfvertygelse om, att »alltid det exaktaste vetande och den frommaste tro kunna förlikas och understödja hvarandra»;[4] eller med andra ord: teologiens vetenskapliga karaktär, dess ovillkorliga fordran pa sanningens utforskande kan ytterst icke befinna sig i oförenlig motsats mot dess karaktär af att vara arbete för »fromhetsvärldens» vidmakt-

---

[1] St. Kr. Not. 1841, sid. 249 ff; i följ. årgång sid. 89 f. får Fredrika Bremer beröm för sitt uttalande om Strauss, hvilket står i motsats mot hvad »som hör till dagens ton», då »det ogillande man uttalar nödvändigt skall gälla hela mannen». Fr. Bremer ogillar visserligen hans lära, »men därföre anser hon honom icke vara en hedning och otrogen, mot hvilken ingen bitterhet behöfver sparas.

[2] Th. Q. 1829 I, sid. 2.

[3] Th. Q. 1831 III, sid. 77.

[4] Th. Q. 1832 IV, sid. 50.

hallande och förkofran. Reuterdahl kan visserligen tala om kyrkans och vetenskapens fordringar och skyldigheter gent emot hvarandra, men grunden härtill är alls icke det misstroende, som ängsligt söker efter tillräckliga garantier; det är endast fastställandet af hvarderas relativa självständighet, som åsyftas.[1] Den strid, som kan komma till stånd, skall i grunden endast tjäna båda parterna till det bästa.

Denna tro är den bärande grundtanken i Reuterdahls ifriga opposition mot framställda yrkanden, att de blifvande prästerna ej borde studera kritisk teologi. I prästeståndet vid 1834—35 års riksdag hade man sökt misstänkliggöra universitetsteologien genom att framställa denna såsom vådlig för kyrkan i akt och mening att därigenom bereda väg för en förvandling af stiftsläroverken till några slags prästseminarier; och såsom främste målsman för denna riktning hade biskop Agardh i Karlstad framträdt. Hithörande akter offentliggjordes sedan och försågos med »anmärkningar och upplysningar» af utgifvarne, bland hvilka Agardh var en.[2] Här predikas, att den akademiska teologien såsom kritisk och »ledande till ett på förhand obestämbart resultat» är en annan än kyrkans, hvilken är »positiv och således till resultatet på förhand bestämd». Därför böra ej prästerna vara förbundna att insupa den akademiska teologien. »Unge män skola ej vara tvungne att höra föreläsningar, hvilka möjligen bekämpa den kyrkas bekännelse, som de skola betjäna. — — Olyckligt kalla vi det land, där den akademiska läraren despotiskt behärskar tankefriheten, där han kan tvinga en kring honom samlad oskyldig ungdom att genom

---

[1] Th. Q. 1829 III, sid. 52. Vetenskapen får ej utifrån och mekaniskt, blott inifrån och organiskt inverka på fromheten; kyrkan får ej med sin bekännelse störa vetenskapen, »utan låta den obehindrad fortgå inom sitt område, såsom den själf vill inom sitt».

[2] Agardh uppträder i Wermlandstidningen 1837, n:o 5. 6, 10 och 13 till försvar för dessa »Handlingar rörande prästbristen i Lunds stift, samt prästbildningen vid Rikets Academier», sägande deras grundtanke vara »kristendomens bevarande genom kyrkan»; f. ö. sysslar försvaret hufvudsakligen med angrepp på examensväsendet.

lektioner, examina och betyg öfvergå på hans läror. I ett sådant land finnes ingen samvetsfrihet».[1] Det frimodiga och kraftiga svar, som Reuterdahl ger på sådana, när de äro som bäst, välmenta ansträngningar att hålla de blifvande prästerna obesmittade af kritikens farsot är väl värdt att — liksom hela hans ingående kritiska granskning af ifrågavarande intressanta prästbildningsstrid[2] — läsas och begrundas ännu i våra dagar, då ju fortfarande tankar på isoleringskurer genom prästseminarier eller dylikt allt emellanåt dyka upp. Jag anför ett par hufvudpunkter ur hans argumentation för den fria universitetsteologien.[3] Om man, utan att fästa afseende därvid att striden mellan kyrka och teologi, mellan kristendom och vetenskap hittills icke lyckats tillintetgöra de kämpandes krafter, är öfvertygad om, att ingen försoning är möjlig — »hvarföre skyndar man sig icke då att undanrödja den, hvars lif är förverkadt?» Men höra åter »tro och vetande tillsamman — — och hörer det icke nödvändigt till den enas art att den skall uppäta den andra, hvar skall försoningen sökas, om icke hos dem, som användt sina ädlaste krafter och sitt redligaste bemödande för att finna densamma, hvar om icke vid universiteten, där alla tankens och forskningens försök möta hvarandra, hejda hvarandra och rektificera hvarandra. Låt vara att icke vid universiteten försoningen är att finna hos alla, af hvilka den kan väntas. Låt vara att många ännu äro inbegripna i stridens ensidigheter. Äro icke äfven sådana företeelser lärorika? Föres man icke äfven af felet, af misstaget, till sanning? Hvad är väl den senare om icke en seger öfver det förra? Och huru vinnes en seger utan beröring med fienden? Alltså bort med farhågorna! Skall något vinnas, så må något vågas. Ädla stridsmän stå på hvardera sidan. De må skada hvarandra i ansiktet och känna hvarandras vapen och sedan förenas till en enda helig kohort. Han, som anordnat striden på båda si-

[1] Th. Q. 1836, sid. 190 f.

[2] Th. Q. 1836, sid. 153—200.

[3] Ibm sid. 191 ff.

dorna, hade icke på båda ställt de ädla, om han velat, att dessa på någondera skulle gå under.» Men icke blott från dessa rättens och sanningens synpunkter utan också från klokhetens bör kyrkan icke i förskräckelsen pruta af på kunskapsfordringarna; hennes lösen skall i stället vara så stor insikt som möjligt. »Låt vara att den så kallade akademiska teologien är vådlig. Månne icke både kyrkans folk och tjänare smakat för mycket däraf för att vara rentaf obesmittade? Den protestantiska kyrkan och särskildt den svenska har aldrig haft någon index. Så mycken »oskuld» det må finnas ej blott hos dess »ungdom», utan ock hos dess tjänare, någon ringa portion saft af kunskapens frukt har dock inträngt i dess ådror och kan icke åter utsugas. Skall man låta denna hafva fritt lopp? Eller hoppas man kunna döfva den? Eller är det icke klokare att låta dem, som redan smakat, äta sig mätta på kunskapens frukter, till och med att för dem framställa dessa, på det att de sedermera icke må hafva något att frukta. Den som därpå äter sig döden, dens lif var visserligen icke mycket värdt. Det är en gammal lära, att läppjandet eller tömmandet till hälften skadar, då däremot kunskapsbägaren tömd till djupet gagnar».

I öfverensstämmelse med hvad Reuterdahl skrifvit i fråga om ställningen till bekännelsen: »vetenskaplig forskning kan icke existera, då den icke får vara fullkomligt obunden»[1] har han under hela sin akademiska verksamhetstid brutit lans för den teologiska forskningens frihet. »Lif och frihet i kyrkan, och lif och frihet i forskningen»[2] var hans paroll. »Hvem skulle» — frågar han — »ej glädja sig åt en strid för denna och deltaga däri, när det behöfves?» Den i det föregående konstaterade utvecklingen af hans åskådning i konservativ riktning har emellertid äfven i nu berörda afseende kommit andra strängar att ljuda. Härvid har framför allt Reuterdahls förskräckelse för den tyska spekulativa teologiens utveckling inverkat. Med tanke särskildt på Tübinger-

[1] Th. Q. 1829 III, sid. 42.
[2] Th. Q. 1831 IV, 82.

skolan, kan han säga, att man, liksom man bäfvar tillbaka för en oinskränkt religionsfrihet, också måste »bäfva tillbaka» för att lämna en sådan anspråksfull och öfvermodig forskning »en obegränsad frihet, den så kallade lärofriheten».[1]

Den i detta kapitel gjorda undersökningen har visat, huru Reuterdahl i de principiella frågor, som berörts, hämtat sina impulser från de ledande tankarna i den Schleiermacherska teologien. Dessa gåfvo honom en position, öfverlägsen de äldre teologiska riktningarnas, med vidare och friare utsikt; och från den kunde han med framgång kämpa för sin kära teologi. I jämförelsen med Schleiermacher har Reuterdahl icke framstått såsom blott en öfversättare från tyska till svenska. Han har gjort mästarens tankar till sin egendom, påtryckt dem sin personliga prägel och utvecklat dem på ett för honom karakteristiskt sätt. Allifrån början har han också vidtagit åtskilliga modifikationer — visserligen icke så mycket vittnande om djärfhet eller idérikedom och originalitet, men ofta om en sund och praktisk blick.

Reuterdahl fördes emellertid så småningom allt längre bort från Schleiermacher. Vi ha sett, huru han påverkad af

[1] Sv. Kt. 1857, sid. 8. — Någon förändrad ställning i principfrågan kyrka-vetenskap kan däremot icke sägas ligga i R:s utlåtande i teol. fak:s protokoll 1846 öfver E. G. Brings professorskompetens, ett utlåtande, som väckte åtskillig uppmärksamhet. Hvad R. här lägger vikt vid är, att han anser den skola, som Bring tillhörde (den spekulativa) »såsom teologisk» hafva ett ringa värde, medan Bring vore »en god lärjunge af en dålig skola». Att anse en teologisk skola ha ett ringa värde kan näppeligen identifieras med att anklaga för kätteri. När emellertid Thomander i ett längre anförande vid professorsförslagets upprättande i konsistorium kritiserar R. och tyder hans ord i denna riktning, har detta väl sin egentliga anledning i den misstämning, som Thomander hyst mot R. alltsedan striden om domprosteriet — en misstämning, som f. ö. tagit sig flera uttryck i teol. fak:s och konsistoriets protokoller. R. fattade också själf i sitt svarsutlåtande Th:s angrepp ej »såsom ett försvar för en icke angripen sökande», utan såsom »en något ovanlig hjärteutgjutelse mot en ämbetsbroder. — Teol. fak:s i Lund prot. 5 dec. 1846, Consist:i Ac:i prot. 7 jan. 1847. — R:s utlåtande om Bring finnes tryckt hos G. Billing, E. G. Bring, sid. 31 f.

den teologiska och kyrkliga utvecklingen i Sverige och Tyskland samt framför allt på grund af sitt eget starka sinne för det historiskt gifna styrde sin teologiska farkost från de nyupptäckta segellederna i riktning åt de mera trygga, välupplodade och noggrannt kartlagda farvattnen. Här kan dock ännu icke något slutomdöme fällas om hans ställning till Schleiermacher. Dessförinnan måste vi göra bekantskap dels med Reuterdahls teologiskt-encyklopediska arbete och dels med det sätt, på hvilket hans dogmatiska åskådning ifyller det i detta kapitel framställda schemat och söker förena en Schleiermachersk utgångspunkt med en närmare anslutning till den kyrkliga läroutvecklingen.

---

Kap. III.

## Reuterdahls åsikter om teologiens begrepp och indelning.

Dessa frågor — hvilka bruka sammanfattas under benämningen teologiskt encyklopediska eller den teologiska inledningsvetenskapens — voro under många år föremål för Reuterdahls bearbetning i akademiska föreläsningar. Resultatet af hans hithörande arbete föreligger i den år 1837 utgifna: »inledning till theologien». Redan fem år tidigare hade han framställt ett encyklopediskt schema i skriften »om det theologiska studium». Dessa båda arbeten — naturligtvis framför allt det förstnämnda — utgöra de förnämsta källorna till min framställning i detta kapitel. Bland öfriga källor förtjänar här omnämnas uppsatsen om symbolikens begrepp i quartalskriften för år 1839 samt inledningen till de dogmatiska föreläsningarna.

Reuterdahls encyklopediska hufvudarbete »inledning till theologien» företer en väsentlig olikhet i förhållande till förebilden, Schleiermachers Zur Darstellung des theologischen Studiums redan därigenom, att Reuterdahl bredvid den »tetiska» delen har en synnerligen rikhaltig historisk öfversikt öfver den teologiska vetenskapens utveckling, under det att Schleiermachers encyklopedi som bekant endast är principiell. Denna historiska del är ett vittnesbörd om författarens enastående beläsenhet och bokkännedom samt om hans opartiska och lidelsefria bedömande. För öfrigt är särskildt öfversikten af den svenska teologiens historia oss ännu i dag till

nytta, då den, såvidt jag vet, är den fullständigaste i sitt slag, som finnes tills dato. —

Den i »inledning till theologien» § 2 lämnade definitionen på teologi lyder ordagrant: »Teologien är vetenskapen om fromhet, sådan som denna utbildat sig i en viss gestalt, hvilken af en viss församling erkännes» — för vart vidkommande alltså kristlig fromhet. Nu bildar fromheten nödvändigt samfund, den kristna fromheten bildar kristet samhälle; och vår teologis föremål blir alltså tvåfaldigt: dels den kristna fromheten såsom ett inre, såsom princip, och dels kristlig kyrka såsom ett yttre, en produkt (§ 2, 3).

Teologien »utgår från» f i l o s o f i och historia. Då fromheten är ett psykiskt fenomen, »måste den vetenskap, som sysselsätter sig med fromheten, taga kännedom om alla psykiska fenomen och bland dessa uppsöka det, som skall utgöra föremålet för dess närmare betraktande.» Teologien måste alltså för att få sitt hufvudbegrepp vända sig till psykologien, »eller om man vill, filosofien själf», af hvilken psykologien är en gren (§ 3). Den är på så vis hopbunden med filosofien, därigenom att den uppfattar och utreder ett filosofiskt begrepp; men härmed är dock blott grunden lagd till den egentliga teologien, ty denna, själfva »massan och kroppen af teologi» är h i s t o r i a. Den skall icke afhandla »fromhetsbegreppet i allmänhet, utan dess uppenbarelse i verklighet». Fromheten finnes ju endast till i vissa, bestämda gestalter, och »den vetenskap, som sysselsätter sig med utvecklade eller i utveckling befintliga gestalter, är historia» (§§ 4 och 6).

Härmed är dock icke teologiens innehåll uttömdt. Med kunskaperna om en viss art af fromhet är ovillkorligen förenadt intresse för densammas underhållande och förkofran; och »teorien för fromhetens och det fromma samhällets förkofran är själf ett moment af detta vetande» — den p r a k t i s k a  t e o l o g i e n (§§ 8 och 9). Den praktiska teologien är oskiljaktlig från den teoretiska — denna »förer

nödvändigt till en sådan teori» (§§ 146, 2)[1] — och utgör teologiens tredje hufvuddel, dess »fulländning och krona», liksom den filosofiska teologien utgör grunden och den historiska den egentliga byggnaden.

Vi se alltså, huru Reuterdahl liksom Schleiermacher plockar ihop teologiens grenar från olika håll — »teologiens elementer äro filosofi och historia; af filosofiska och historiska satser äro dess byggnader att uppföra» (§ 4,4) — och huru han likaledes följer sin föregångare i att låta det praktiska intresset, intresset för det fromma samhällets förkofran, vara ett band, som hopbinder de olika elementen. Han upptog oförbehållsamt Schleiermachers högst betydelsefulla tanke om teologiens kyrkliga bundenhet. Teologien skall tjäna det samhälle, i hvilket den uppstår. Kunskap om fromhet kan öfverhufvud taget icke isoleras från intresse för dennas underhållande och förkofrande; och då nu fromhet blott finnes i historiska gestalter och samfund, måste teologien vara bunden vid dessa. Dock företer Reuterdahls förfaringssätt icke oväsentliga modifikationer.

Först är det intressant att se, huru han i alla fall söker afgränsa teologien mot filosofi och historia (§§ 5 och 10, 2 och 3). Ty — säger han — teologen blir något annat än filosof och historiker därigenom, att han har del i den fromhetsgestalt, som han undersöker. Andras fromhetsgestalter kunna undersökas rent historiskt, men icke den egna. »Helt annat blifver intresset och helt annan vikten af framgången, och sålunda också helt annan fullständigheten och noggrannheten i undersökningen, då jag sysselsätter mig icke med något främmande, utan med mitt eget, med en del af mig själf och med en mycket viktig del, med en del, hvars åsidosättande eller upphäfvande vore ett

[1] Jmfr § 8, 3. »Hos den, som med förvissning om framgång vill arbeta för fromhet och fromt samhälle, måste alltså vetenskap om dessa eller teologi finnas, och hos den som är i besittning af denna vetenskap kan icke det en sådan vetenskap föranledande intresset, således rudimentet till den nämnda teorien, saknas».

asidosättande eller upphäfvande af mitt innersta och bästa väsen» (§ 2). Ju mer teologen lefver i sin fromhetsgestalt, »desto bättre och tillförlitligare arbete kan man vänta sig af honom, savida som han icke är till vetenskapligt arbete otjänlig» (§ $5_{,3}$). Därför blir teologiens visshet, som närmast motsvarar historiens, dock i viss man en annan och större än historiens: »sa mycket större än historiens som teologiens idkare hufvudsakligen lägger sitt eget inre i dagen, hufvudsakligen undervisar om upphofvet, utbildningen och beskaffenheten af den egna värld, af hvilken han genom sin fromhet är en medlem» (§ 10, 3). Efter hvad det synes, tänkte sig Reuterdahl denna personliga visshet helt enkelt såsom ett plus till den historiska. Tanken på möjligheten af att en spänning skulle kunna inträda mellan den personliga och den historiska vissheten, var — såsom t. ex. hans lugn inför den samtiden upprörande Straussiska striden visar — främmande för hans historiska sinne.

Reuterdahl beledsagar sina ord om teologens personliga ställning till sitt forskningsobjekt med en karakteristisk förmaning, att denne till förekommande af vetenskaplig otjänlighet bör erinra sig, att hans egen fromhetsgestalt icke är »den enda gällande». »Det ma vara honom nog, att den bland andra är gällande.» Men, heter det vidare, »däremot må den för honom vara gällande, om han skall vara teolog. Är den för honom död, så är han blott religionshistoriker, mytolog» (§ $5_{,3}$).[1] Det är alltså, enligt Reuterdahl, icke uteslutande den Schleiermacherska tanken pa »kyrkoledningen», som gör teologen till nagot annat än filosof och historiker; denna atskillnad har sin grund redan i den personliga delaktigheten af fromheten och den däraf följande större vissheten — utan speciellt praktiska mål. Sedan är det en annan sak, som kommer till, att den personliga delaktigheten i fromhetslifvet icke kan existera utan intresse för den gemensamma fromhetens befordran och tillväxt.

[1] R. konstaterar, att ett i visst grad analogt förhållande äger rum med afseende på det egna samfundets statsvetenskap. (§ 5, anm. 1; § 10, 2).

Äfven från en annan synpunkt sedt kan man iakttaga, huru Reuterdahl ger teologiens själfständiga karaktär en starkare accent än Schleiermacher genom att motivera denna på ett delvis olika sätt. Reuterdahl fattar det teologiska forskningsobjektet enhetligare. Bredvid det från Schleiermacher hämtade talet om teologien såsom något från olika håll hoplanadt löper en annan tankelinje, som går ut på, att teologien har sitt egna själfständiga objekt i fromheten, »det historiska och psykologiska faktum, som heter fromhet». Differensen blir tydlig redan genom en sammanställning af olika definitionerna på teologi. Reuterdahl säger: »teologien är vetenskap om fromhet, sådan som denna utbildat sig i en viss gestalt, hvilken af en viss församling erkännes». Schleiermachers definition lyder: »die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kentnisse und Kunstreglen, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist».[1] Schleiermacher låter teologiens delar sammanbindas genom tanken på kyrkoledningen; teologien får härigenom »sin enhetsprincip utom sig själf i ett utom liggande praktiskt syfte, och dess vetenskapliga karaktär komprometteras».[2] Hos Reuterdahl har teologien däremot fått ett bestämdt enhetligt objekt: det egna kyrkosamfundets fromhetsgestalt. »Teologien har — säger han om sin framställning — blifvit helt och hållet beroende af fromheten, finnes ingen fromhet, så finnes ingen teologi... Försvinner kristendomen, så försvinner ock kristlig teologi. Men består den förra, så är den senare nödvändig. Att vilja behålla den förra, men anse den senare som öfverflödig, är detsamma som att vilja behålla saken, men upphäfva medvetandet däraf» (§ 5, anm. 2). I dessa sist anförda ord om kristendomens och teologiens oskiljaktighet ligger äfven åtminstone en antydan om den

[1] Zur Darstellung § 5.

[2] Arfvidsson, Den praktiska teologiens begrepp. inledning och betydelse, sid. 18.

teologiska forskningens motiv såsom omedelbart framgående ur kristendomens väsen, Reuterdahl har liksom en instinktiv förnimmelse af att den kristna tron utan vidare i och för sig kräfver teologisk vetenskap.[1]

Tydligen har Reuterdahl icke gjort sig klart reda för, att han genom hänvisningen på teologiens egna bestämda objekt bestämt densamma på ett sätt, som gick utöfver Schleiermacher. Han låter i stället denne utan vidare stå såsom målsman för den riktning, som anser »religion för något psykologiskt och historiskt gifvet och låter teologien vara vetenskap om detta gifna, på samma sätt som andra data (i tiden de historiska, i rummet de fysiska o. s. v.) äro föremål för andra vetenskaper».[2] Han gör icke heller något försök att närmare utföra sin tanke på teologiens själfständiga objekt eller att förena dessa med den från Schleiermacher lånade satsen om teologien såsom bestående af filosofi och historia, hvarigenom visserligen teologiens innehåll kan blifva vetenskapligt, men dess form däremot måste vara ovetenskaplig, i det de olika elementen hopkittas endast genom det praktiskt kyrkliga intresset. Men det må dock räknas Reuterdahl till förtjänst, att han öfver hufvud fört fram den förra synpunkten och åtminstone gjort ansatser till att häfda, att teologien verkligen äger ett eget själfständigt objekt.[3] Naturligtvis är han i sin goda rätt, när han låter de två grunderna för teologiens själfständighet uppträda bredvid hvarandra: dess kyrkliga bundenhet och dess egna objekt. Någon motsägelse mellan dessa båda kan ju endast finnas för den, som tror, att fromhetsgestalten och det fromma samfundet skulle skadas af en vetenskaplighet, hvilken framför allt afsåge vetenskapens objekt själft, men, som vi i det föregående sett, var detta ingalunda fallet med Reuterdahl.

Den första af de tre hufvudgrenar, af hvilka Reuterdahl lät teologien bestå, var den filosofiska teologien.

[1] Jmfr J. A. Eklund, Teologisk encyklopedi, sid. 109 och 111.
[2] Inl. t. Theol. sid. 36 f.
[3] Jmfr J. A. Eklund, a. a. sid. 72 och 107.

Han uppställer såsom dess första ändamål att åstadkomma en teologiens legitimation; den skall visa, att teologien är »en nödvändig länk i det allmänna vetandets kedja». »Att den är ett kapitel af en annan vetenskap hindrar den icke från att vara grundläggningen till teologien och sålunda det första hufvudstycket af denna» (§ 11, 1).

Den filosofiska teologien får fyra underafdelningar: 1 Religionspsykologi, 2 Religionsfilosofi, 3 Apologetik och 4 Polemik.

Religionspsykologien skall uppsöka fromhetens plats i människans själslif, därigenom uppvisas också fromhetens verkliga karaktär och dess »förhållande till allt öfrigt inom samma område» (§§ 12–14). Det visar sig, att den alltid uppträder i bestämd gestalt (§ 15), att den uttalar sig i meningar och satser (§ 16), att den har sin tillvaro i samhällen (§ 17), samt att den uppträder såsom handlande för sin fromhet (§ 18).

Men man kan icke redovisa för en fromhetsgestalt utan att ha fått en allmän öfversikt öfver de olika fromhetsgestalterna. Detta är religionsfilosofiens sak att lämna. Ordet religionsfilosofi motsvarar bättre Reuterdahls utförande af den afsedda disciplinens program än namnet »religionshistoriens filosofi», som han begagnar i registret till sin bok och som i själfva verket ger uttryck åt hans innersta syfte. Disciplinen skall, säger han, icke gifva en historisk öfversikt, af den anledning att en sådan icke kan göra anspråk på fullständighet, utan dess tillvägagångssätt skall vara filosofiskt: »den måste visa, huru allt, som är till, måste vara till på detta eller på ett annat sätt: i dess uppgift om olikheter måste icke blott alla fromhetsgestalter, som ägt eller äga tillvaro, utan ock alla möjliga, kunna inrymmas». Nu säger han visserligen, att religionsfilosofien kan få ha sina blickar riktade på de faktiska religionerna, och att det är ett »afgörande dåligt tecken», om »någon fromhetsgestalt icke finner plats i dess schema.» Men på samma gång inskärpes, att den »icke får blifva stående» vid de historiska

religionerna och anse dem för de enda möjliga»; hufvudsaken är en öfversikt, som kan redovisa för »den inre och egentliga arten af alla tänkbara religioner». (§ 21.)

I öfverensstämmelse med sitt tillskrifvande åt alla religioner af uppenbarelsekaraktär, betonar Reuterdahl, att undersökningen begagnar en oriktig indelningsgrund, om den indelar religionerna i sanna och falska — »det vore likaså ologiskt och ofilosofiskt som orättfärdigt», då hvarje fromhetsgestalt måste ha någon sanning — eller i uppenbarade och icke uppenbarade eller naturliga religioner. Om någon religion skall kunna visas stå högre än andra, måste detta bero på, »att något som i all fromhet är väsentligt... kan vara tillstädes i olika potenser (§ 22 f.).[1]

Det kan sättas ifråga, säger Reuterdahl till sist, om religionspsykologi och religionsfilosofi verkligen äro teologiska vetenskaper. »Urgeras teologiens definition, så måste frågan nekas. Men då svårligen det särskildta kan redovisas, utan att det allmänna förut är bragt till klarhet, och då särskildt i våra dagar ovissheten och kampen om det allmänna är den största, har man svårt att befria teologien från upptagandet och fastställandet af detta». En gång kan man kanske komma öfverens härom — då »må vetenskapen, som egentligen är filosofisk, utgå från de teologiskas antal». (§ 25, 2.)

Sedan så en öfversikt öfver de olika religionerna blifvit lämnad, tages den egna fromhetsgestalten om hand af en annan vetenskap, som skall uppvisa denna egna gestalts individualitet (§ 27). Denna nya vetenskap »kalla vi» — säger Reuterdahl — »apologetik, obekymrade huruvida vårt begrepp om denna vetenskap öfverensstämmer med det, som annars därom varit gällande» (§ 26, 2). Dess första uppgift blir att uppställa en sats, som uttrycker gestaltens »väsen och egendomlighet». Apologetiken utgår från religionsfilosofien och måste öfverensstämma med hvad denna och religionspsykologien lärt — den skall således visa, »huru det egendomligt kristliga icke upphäfver det allmänt mänsk-

[1] Jmfr ofvan sid. 84.

liga och förnuftiga». Och dess grunder skola vara »sådana, att de kunna erkännas af alla» (§ 28). Så har i allmänhet icke varit fallet med föregående apologetiska utredningar. I den historiska öfversikten framhåller Reuterdahl, att den hittillsvarande apologetiken »knappt varit annat än ett aggregat af satser, som medgifvits af den, hvilken förut om dem varit öfvertygad, men icke till ett enda grand ökat öfvertygelsen hos någon annan».[1] Men detta från Schleiermacher hämtade begrepp om apologetik betecknar något helt nytt gent emot allt föregående, och svarar emot de fordringar, Reuterdahl vill ställa på dess vetenskaplighet. Enligt Schleiermacher ger sig nämligen icke apologetiken ut för att kunna bevisa kristendomens absoluta sanning, hvilket föregångarne inbillat sig kunna åstadkomma med sina spekulativa och historiska argument. För honom »har kristendomen sanning därigenom, att den är till, och dess sanning behöfver likaså litet någon bevisning som sanningen af en stat eller af en individ, hvars tillvaro icke kan förnekas».[2] Apologetikens uppgift blir därför, som sagdt, ingenting annat än att redovisa för, hvad det för kristendomen egendomliga är; för detta ändamål begagnar den sig af både filosofi och historia, och på ett sådant sätt, att den kan göra anspråk på allmänt erkännande, fordrande »för sig en plats bland människoandens mest allmänna och obestridda angelägenheter».[3] Men däremot — Reuterdahl återkommer till sitt praeterea censeo — går den öfver sina gränser, om den vill bevisa, att andra religioner än den egna äro osanna och oförnuftiga, eller att andra kyrkosamfund än det egna äro okristliga — ett missförstånd, som har analogi med att »icke vilja anse någon annan stat berättigad till bestånd och trefnad än den, af hvilken man själf är medlem» (§§ 28, 29).

Utom den omtalade hufvudsatsen, som skulle uttrycka fromhetsgestaltens väsen, skall apologetiken vidare »fastställa

---

[1] Inl. t. Theol., sid. 110.

[2] Ibm, sid. 109 f.

[3] Ibm, sid. 110.

alla de begrepp, som befinna sig i oskiljaktigt sammanhang» med densamma. De begrepp, som Reuterdahl härvid anser böra komma ifråga, äro: uppenbarelse, ingifvelse, kallelse, under, profetia och typ, inspirerad lära, de heligas samfund, sakrament samt klerk- och lekmannabegreppen. (§§ 29—36).

Då kristendomen differentierat sig i skilda kyrkor, så behöfs det jämte den »allmänna kristliga apologetiken» en särskild apologetik, som skall uträtta detsamma för det egna kyrkosamfundet som den allmänna för kristendomen. Bland begrepp, som i detta sammanhang böra utredas nämnas bekännelse, kyrkans förhållande till staten, »de särskildta begreppen om den liturgiska handlingen och om klerikatet» (§ 37).

Såsom negativt motstycke till apologetiken står polemiken, som skall redovisa för afvikelser och abnormiteter, hvilka söka intränga i den egna fromhetsgestalten.[1] Polemiken afser således en granskning af hvad som öfverensstämmer och icke öfverensstämmer med de af apologetiken utvecklade grundsatserna. För att nå sitt mål skall den, menar Reuterdahl, icke nöja sig med »ett blott empiriskt uppräknande» — i så fall får man ingen visshet, att allt kommer med — utan »redogörelsen skall vara sådan, att sjukdomarnes uppställning har sin grund i fromhetsgestalternas art.» (§ 41). Utgående dels från att något kan saknas, som bort finnas, och dels från att något främmande kan finnas, som hade bort vara borta, deducerar Reuterdahl fram fyra slags begrepp, som bli föremål för polemisk verksamhet: indifferentism, separatism, kätteri och skisma (§§ 42—51). Liksom apologetiken får polemiken en varning att akta sig för att öfverskrida sin befogenhet; dess beteende skall vara sådant, »att äfven de, som icke erkänna fromhetsgestalten, måste medgifva, att afvikelserna verkligen förtjäna detta namn» (§ 41, 2). Så öfverskrider den sin befogenhet, om den t. ex.

---

[1] »Om det theol. Studium» upptar icke i sitt schema »polemiken» såsom självständig disciplin, den är där blott i förbigående antydd. Jmfr sid. 34.

med afseende på kätteri icke förstår, »att icke allt nytt, som i en fromhetsgestalt kan inkomma, och mycket mindre alla olika modifikationer af det redan tillvarande, är att anse som något för fromhetsgestalten främmande» (§ 48). »Det gamla kan ses och förklaras på mera än ett sätt, och något nytt, hvartill fröet redan ligger i det gamla, kan uppväxa» — ju högre en gestalt står, desto större förmåga äger den till individualisering (§ 48, 1). Med denna nya, på Schleiermachers framställning grundade uppfattning af »polemik» behöfver man, anser Reuterdahl, icke alls vara intagen af någon traditionell skräck för polemisk verksamhet, ty denna blir då till sin rätta natur irenisk. Därigenom att polemiken utreder, hvilka differenser mellan de olika kyrkorna som äro verkliga, och hvilka som äro blott skenbara, föranleder den de skenbaras försvinnande. »Någon sann irenik kan icke finnas utan tillsammans med en förståndig och klar polemik» (§ 48, 3).

Liksom apologetiken är polemiken af två slag, en allmän med afseende på kristendomen och en särskild med afseende på de skilda kristna kyrkorna (§ 51).

Teologiens andra hufvuddel, d e n h i s t o r i s k a t e o l o g i e n, uppdelas i tre delar, allteftersom den afser kristendomens »nu», »förr» eller »allraförsta»; häraf uppkomma dogmatik, kyrkohistoria och exegetik. Kyrkohistoriens teologiska halt beror därpå, att det »förflutna slutar sig i ett närvarande, som ännu har lif och kraft» (§ 54, 2); exegetikens åter icke blott därpå, att den afser begynnelsepunkten, utan äfven därpå, att denna är en »reglerande punkt», som »skall återfinnas öfver allt i det hela» (§ 54, 1).

Inom e x e g e t i k e n skiljer Reuterdahl mellan yttre och inre, hvardera med sina underafdelningar. Den yttre sönderfaller i kanonkritik och textkritik, en åtskillnad som göres med hänsyn till §§ 110—123 i Schleiermachers Darstellung. Till den inre exegetiken hör först hermeneutiken, som redogör för de lagar, hvilka bestämma skriftens tydning, lagar, som ha afseende, dels på »det språkbruk, som skriften följer»,

dels på »den tankegang, som i densamma iakttages»; hermeneutiken är alltså dels linguistisk (grammatisk och lexikalisk) och dels retorisk. Den inre exegetiken skall uppvisa innehållet af kyrkans kanon och kan göra detta såväl analytiskt, genom öfversättningar, parafraser och utläggningar, som syntetiskt, då det teologiska resultatet af den analytiska verksamheten sammanfattas till en enhet.[1]

Såväl i den tetiska framställningen af det exegetiska systemet som i de historiska öfversikterna begagnar Reuterdahl sig flitigt af tillfället att inskärpa sina kända grundsatser om nödvändigheten af att endast afse sanningens utforskande. Exegetiken måste följa vetenskapliga metoder. Kanon- och textkritiken måste använda samma metoder, som användas, när det är fråga om andra historiska urkunder (§§ 68 och 80). Man skall arbeta »utan både den lättsinnighet, som nedsätter de bibliska skrifterna öfver höfvan och den vidskeplighet, som sätter dem utom gränsen af mänskligt förklarbara skrifter» (§ 68). Likaså får den bibliske filologen icke följa andra lagar än rent filologiska (§ 90). »Af de logiskt-retoriska lagarna är ingen högre än den, att en ifrågavarande författares sannskyldiga mening skall framletas, denna må nu vara sann eller falsk, i öfverensstämmelse eller i strid med annorstädes yttrade meningar, den må understöda, eller upphäfva en viss form af fromhet och sedlighet» (§ 87). Om exegetiken icke sätter detta såsom sin grundsats — utletandet af författarens verkliga mening — »så blifver en annan för densamma nödvändig, hvars underliga oriktighet lätt faller i ögonen, och hvilken ungefärligen så kan uttryckas: hvilken skrift som helst kan så uttydas, att hvilken mening som helst därur framkommer. Att mången bibelinterpret icke varit så långt skild från denna grundsats, utvisar exegetikens historia» (§ 92, 2).

När Reuterdahl skildrar denna ger han därför oförbehållsamt uttryck åt sin belåtenhet öfver hvarje opposition,

[1] Den tetiska uppställningen hos R. är gemensam för gamla och nya testamentets exegetik.

som riktades mot ortodoxiens stränga »verbalteopneusti»,[1] och gläds af allt hjärta åt det historiskt-kritiska arbete, som tagit sin början hufvudsakligen med rationalismens inbrott. Semler får sin särskilda eloge vid framställningen af hvarje exegetisk disciplins historia;[2] genom honom och J. A. Ernesti »erhöll nästan hela teologien, isynnerhet den exegetiska och historiska förändradt skick» — tolkningen efter analogia fidei sköts i bakgrunden för grammatisk och filologisk tolkning. Spinoza berömmes såväl för sina exegetiska teoriers skull, som därför, att han framställt meningar, hvilka »man först i långt senare tider vågat omfatta såsom riktiga», t. ex. att Moses ej kan vara pentateukens författare o. s. v.[3]

Jag erinrar om, huru Reuterdahl själf genom sina exegetiska arbeten praktiskt utfört de här uppställda grundsatserna. Här må endast tillfogas ett yttrande af honom i den Johanneiska frågan, hvilket kan vara förtjänt af att ihågkommas ännu i våra dagar, då ju ofta nog ställningen till Johannesevangeliets äkthet uppfattas nästan som ett schibbolet i fråga om tro eller otro. Reuterdahl skrifver: »Kristi ord, de må stå hos hvilken evangelist som helst, hafva något så slående, så öfvermänskligt, att den, som öfverhufvud ser något gudomligt hos människorna och i tiden, icke kan misstaga sig om deras ursprung. Men äro nu orden af Kristus och, såsom varande af honom, gudomliga, så ligger det mindre vikt på de mellanpersoner, genom hvilka de kommit till oss. Att en af dessa mellanpersoner varit Jo-

---

[1] Calixtus, »den klart seende», är här som alltid R:s favorit; Inl. t. Theol., sid. 263, jmfr 377 och 470.

[2] Inl. t. Theol., sid. 223, jmfr sid. 149: »De mycket egna omständigheterna vid våra evangelier kunde ej gärna förr komma i betraktande, än man börjat att på mänskligt sätt behandla den samling, till hvilken de hörde, och därvid följa samma lagar, som för andra mänskliga skrifter äro gällande, således först vid Semlers tid»; jmfr ytterligare sid. 136, 146, 167, 180, 267. Det må emellertid anmärkas, att R. också hade klar blick för den rationalistiska exegetikens svagheter, jmfr t. ex. sid. 225.

[3] Inl. t. Theol., sid. 134, 219 f.

hannes, den lärjungen, som låg vid Jesu bröst, det är efter mitt förmenande fullkomligen säkert. — — Men om jag också vore af en annan mening, jag skulle icke däraf finna mig mycket störd. I Johannes' evangelium har jag säkrare Kristus än Johannes. Den som hos Johannes talar kan icke vara mer än en, denne enes ord må sedermera hafva kommit från hvilkens läppar som helst. Frågan, huruvida de kommit från Johannes' eller någon annans, är blott en lärd fråga, såsom sådan icke oviktig, men ingalunda af den natur, att den, besvarad på visst sätt, behöfver betaga den, som fästat sitt hjärtas kärlek vid Johannes' evangelium — och hvem har icke gjort detta — — föremålet för sin kärlek. Denna kärlek hvilar sannerligen på bättre grunder, än att de af lärdomen, äfven den skarpsyntaste, skulle kunna omstörtas.»[1]

Den andra af den historiska teologiens discipliner, »den historiska teologien i inskränkt mening» eller »kyrkhistorien», har till sitt föremål hela kristendomens utveckling. Begynnelse- och slutpunkterna höra egentligen också hit, fastän de, mera själfständigt tagna, behandlas af »egna med kyrkhistorien koordinerade vetenskaper» (§ 101). Också här inskärper Reuterdahl det vetenskapliga sanningskrafvet: kyrkohistorien »har att eftersträfva den noggrannaste och fullständigaste sanning» och — tillägger han karakteristiskt — »ett partilöst lugn»; på samma gång skall den såsom teologisk vetenskap »lefva i den fromhet, hvars utveckling den i tiden vill framställa», hvilka båda fordringar för ingen del upphäfva hvarandra (§ 103). Källforskningarnas betydelse och nödvändighet framhäfvas särskildt (§ 104). Då fromheten uttalar sig i lära, samhällsform och kult uppkomma häraf tre kyrkohistoriska underdiscipliner: dogmhistoria, samhälls- eller författningshistoria och kulthistoria, af hvilka den första har nära beröring med filosofiens historia, den andra med den borgerliga historien,

[1] Bref till fru H. Molbech, 21/1 1838, tryckt i Samlaren, 25:te årg. 1904 sid. 133.

och den tredje står relativt mest själfständig (§§ 111—114). Såsom man kan vänta, betonar den blifvande författaren af Svenska kyrkans historia omöjligheten af att skilja kyrko- och statshistoria, särdeles när det är fråga om behandling af partiell historia, såsom en viss nations (§ 113, 1 och 2, samt § 110).

Reuterdahl följer Schleiermacher i att placera dogmatiken under den historiska teologien, den skall »redovisa för kristendomen i det rum af tiden, i hvilket en viss kyrka befinner sig» (§ 116). Detta arrangemang af dogmatiken såsom en historisk vetenskap, parallell med kyrkohistorien, vållar honom redan från början svårigheter. Liksom kyrkohistorien bör dogmatiken redogöra för lära, författning och kult (§ 117). Om den än hittills icke tagit befattning med de båda sistnämnda områdena, så följer däraf icke, — säger han mot en väntad invändning — att sådana bearbetningar icke äro naturliga, eller att de icke i framtiden kunna erhålla större afseende än hittills (§ 118). Det är nämligen »ej blott möjligt, utan äfven troligt, att i en framtid bredvid den egentliga dogmatiken en kyrkostatistik skall bilda sig, som finner det vara sin skyldighet att utreda en tillvarande kyrkoförfattnings grundsatser och art samt en liturgik, som finner sig hafva samma förbindelse i afseende på de liturgiska förhållandena; hvilka vetenskaper i sådant fall blifva ej blott bihang till dogmatiken eller grundläggningar till momenter af den praktiska teologien, utan själfständiga teologiska discipliner» (§ 118, 3). Men tillsvidare »låta vi dem vara förknippade, dels med den dogmatiska teologien, och dels med särskilda delar af den praktiska» (§ 118, 4). Så leder Reuterdahl sig fram till att dogmatiken »förnämligast afser läran, sådan denna i ett visst kyrkligt samhälle lefver och utvecklar sig» (§ 119).

Hans försök att plocka in framställningar om författning och kult inom dogmatikens område, måste betecknas som en brist i jämförelse med Schleiermachers afskiljande af den statistiska teologien såsom en särskild vetenskap

bredvid den dogmatiska.[1] Emellertid är Reuterdahls beskrifning af de eventuellt så småningom tillkommande vetenskaperna kyrkostatistik och liturgik intressant, icke blott därför, att den på visst sätt ger ett uttryck åt, att den praktiska teologien kräfver jämväl en principiell behandling, utan också därför att det här visar sig en tendens att encyklopediskt sidoordna sådana vetenskaper med den dogmatiska.[2] Och att han afstår från ett utförande af de föreslagna disciplinernas program stämmer väl med hans första encyklopediska regel: »först sedan vetenskapen blifvit till, kan man säga, hvad den är».

I den lefvande kyrkolära, för hvilken dogmatiken har redovisningsskyldighet, kan man urskilja dels »det gamla, fasta, regulativa», hvilket kyrkan kallar sin bekännelse, och dels »något nytt rörligt, modifikationer underkastadt»; detta senare, »i hvilket det förra i mer eller mindre mån ingår», är kyrkans lefvande tro. Det förra har samma betydelse som benbyggnaden i en organism. Någon absolut åtskillnad får icke göras: »det i läran fasta är icke absolut fast: liksom det kommit till kan det förändras; men det förändras mera omärkligt än det andra och är i förhållande därtill att anse som fast» (§ 120, 1). Det »fasta» och det »rörliga» behöfver hvartannat. »Åsidosätter den dogmatiska teologien bekännelsen, så åsidosätter den det formgifvande och griper efter luftbilder. Förnekar och vårdslösar den det utom bekännelsen i tron lefvande, så håller den sig till ett skelett i stället för till en lefvande varelse, och kommer själf att bära spår af den död, i hvilken den dväljes» (§ 120, 4).

Med anledning af den gjorda distinktionen uppdelar han dogmatiken i två delar: s y m b o l i k e n, som sysslar med det fasta, bekännelsen, och den egentliga dogmatiken, som behandlar det mera lefvande och rörliga. Reuterdahl jämför symboliken med exegetiken; det är äfven här fråga om urkunder med regulativt värde -- fast detta icke är så stort

[1] Zur Darstellung, § 195 och 232 ff.

[2] Jmfr t. ex. Pehr Eklund, Den teol. vetenskapen, 167 ff.

som kanons. Liksom exegetiken får symboliken en inledningsvetenskap bredvid den egentliga, analytiska och syntetiska exegesen af de symboliska skrifterna (§ 123—126). Därjämte hör det till symbolikens uppgift att utröna, i hvad förhållande bekännelseskrifterna stå till bibeln.[1] Symboliken bör hafva sin uppmärksamhet fästad på de främmande symboler, som stå i något förhållande till de egna (§ 127), detta på grund däraf, att man eljest gör det främmande orätt. Men såsom dogmatisk disciplin är den i första hand bunden vid de egna bekännelseskrifterna, den »skall lära känna väsendet i den kyrka, som uttalar symbolerna.»[2] Det hör alltså icke symboliken till »att gifva en framställning af flera kyrkors fasta lära» — detta hör mera »till det historiska gebitet än till det dogmatiska». Anmärkningen är riktad mot dem, som vilja göra symboliken till »en komperativ framställning af de olika kyrkopartiernas lärobegrepp», såsom Marheineke.[3] Dock får symboliken icke uteslutande fattas såsom hjälpmedel till den egentliga dogmatiken; »det är i och för sig viktigt att se, hvilka meningar symboliska böcker verkligen bekänna såsom sina.»[4]

»Dogmatisk teologi i inskränkt mening eller d o g m a t i k är icke den lära själf, som i en viss kyrka gäller, utan en sådan läras vetenskapliga redovisning» (§ 129). I sina dogmatiska föreläsningar lägger Reuterdahl, såsom det framdeles skall visas, stor vikt därvid, att den vetenskapliga dogmatiken är något härledt i förhållande till den faktiskt i församlingen gällande läran, den kristna kunskapens öfverhufvud. Denna blir »föremål för undersökning af ett vetande subjekt» och tjänstgör som »materialen i en räcka af satser, som mer eller mindre systematiskt kan utvecklas och afslutas. Först

---

[1] Om symbolikens begrepp. Th. Q. 1839 sid. 313. I denna uppsats har R. utfört och motiverat det i Inl. t. Theol. gifna schemat.

[2] Th. Q. 1839, sid. 312.

[3] Ibm, sid. 305 ff.

[4] Ibm, sid. 313.

härigenom uppkommer vetenskap.»[1] Dogmatiken skall vara kristlig och kyrklig, dess källor[2] äro alltså bibeln och de symboliska böckerna; men detta är ej nog, dogmatiken skall ju äfven redovisa för »den lära, som i församlingen mer eller mindre klart utvecklat sig efter de symboliska böckernas antagande», den måste alltså taga hänsyn till de meningar, som i senare tider inträngt i kyrkan. Med afseende på dessa göres en distinktion mellan »privatmeningar» och »kyrkomeningar», af hvilka de senare äro sådana, som omfattas af en större allmänhet; privatmeningarne kunna emellertid så småningom öfvergå till att blifva kyrkomeningar, och någon skarp gräns mellan de båda slagen går öfver hufvud icke att uppdraga[3] (§ 133). Nu är det dogmatikens uppgift att skärskåda kyrkomeningarna, upptaga sådana, som kunna göra rättmätiga anspråk härpå, och förfara kritiskt, eftersom äfven dessa meningar, fastän allmänt erkända, kunna bero på förvillelse. Under detta arbete kan dogmatikern både själf komma att yttra privatmeningar och å andra sidan komma att vederlägga dylika, som ha »större eller mindre tendens att blifva kyrkomeningar» (§ 134, f). Denna kritiska pröfning åstadkommes därigenom, att dogmatikern »uppfattar den hufvud- och kärnsats, som uttrycker det väsentliga af den lära, hvilken han skall utreda, positivt-kritiskt bestämmer denna sats, och positivt-kritiskt till densamma anordnar alla de satser, som med densamma hafva ett närmare eller fjärmare sammanhang» (§ 136). Det är Reuterdahls mening, att dogmatiken icke härigenom träder i egentlig förbindelse med filosofi, han säger rent ut: »till filosofien tro vi icke dogma-

[1] Dogm. förel., inl.

[2] Huru R. närmare tänker sig dogmatikens förhållande till sina källor skall visas i nästa kapitel.

[3] Den väl i anslutning till Schleiermacher bildade termen »privatmening» (jmfr Der christliche Glaube § 19, 3 »Privatbekenntniss») använder R. vid bedömandet af dogmatiska arbeten. Ett på »privatmeningar» byggdt arbete kallar han »privatarbete» i motsats till »kyrkoarbete» så ifråga om Ignells dogmatiska skrifter, St. Kr. Not. 1843 sid. 270.

tiken hafva ett direkt förhållande»[1] — intet direkt, d. v. s. intet annat än det hela teologien har genom sin filosofiska grundläggning. Ty dogmatikens förfarande är något annat än filosofiens; under det att den omtalade hufvudsatsen står fast för dogmatiken såsom verklig sanning, går det filosofiska förfarandet ut på att, när så behöfs, »rädda hufvuddogm och bidogmer» genom att omtyda dem och gifva dem en »oegentlig» mening (jfr § 136, 2). Man ser af de sist anförda orden, att Reuterdahl har den »spekulativa» teologien för ögonen. Dogmatiken kan väl medgifva, »att hvad som i den är sanning äfven kan vara filosofiskt sant» — undersökningen härom är dock icke någon hufvudsak (§ 136, 2) — men den »fordrar icke nödvändigt ett sammanhållande af sitt resultat och de resultater, som filosofien gifver» (§ 139).

För att visa att Reuterdahl ändå trots allt bemödande icke riktigt lyckas i att stänga in dogmatiken på det historiska gebitet, vill jag i detta sammanhang peka på tre omständigheter. 1) Det kritiska förfarande, som Reuterdahl talar om i förhållande till de i kyrkan uppkomna meningarna, måste naturligtvis syfta på en annan kritik än den rent historiska, hvilkens ändamål är att utröna faktiska förhållanden. 2) Därigenom att dogmatiken skall få »sin hufvud- och kärnsats» från apologetiken, ställes den i själfva verket i ett ganska intimt beroendeförhållande till denna filosofiskt-teologiska disciplin. 3) Reuterdahl talar direkt om en genom dogmatiken skeende utveckling af läran. I de dogmatiska föreläsningarna förenas denna synpunkt med fordran på noggrann afspegling af »gällande lära»: »Ju noggrannare» — heter det — »en dogmatiker söker att uppfatta den tillvarande läran och redovisande bestämma samt fortsättande utveckla denna, desto större varaktighet och värde får hans arbete inom den kyrka, som det ensamt kan afse».[2]

Bredvid dogmatiken för moralteologien en blyg-

---

[1] Dogm. förel., inledn.

[2] Ibm.

sam tillvaro i det Reuterdahlska systemet, ännu blygsammare än hos Schleiermacher. Ty medan denne ändå icke finner endast olägenheter utan också hvarjehanda fördelar vara förbundna med att en skilsmässa åstadkommes,[1] nöjer sig Reuterdahl med att helt enkelt säga, att en utredning af läran om »lefvernet och handlingen» ej sker »med större, utan med samma rätt som hvarje annan dogmatisk punkt monografiskt behandlas». Han har visserligen »intet att påminna» mot, att en särskild utredning företages, »ehuru den icke af sakens natur göres nödvändig» (§ 140); »ett nödvändigt kapitel i en kristligt-protestantisk dogmatik» är den i alla händelser (§ 138). Själf inför han i sina dogmatiska föreläsningar några kapitel af sådant innehåll, som eljest brukar finna sin plats i etiska framställningar — såsom läran om den kristliga familjen (kristligt äktenskap, föräldra- och barnaförhållande, husbonde- och husfolksförhållande) samt om den kristna staten. Äfven om man nu erkänner, att det kan ligga något riktigt i en sådan uppfattning af etikens förhållande till dogmatiken, såtillvida som den kan tjäna till att framhålla, att det inre sammanhanget mellan dessa discipliner nödvändigt måste upprätthållas, är det dock en afgjord brist, att etiken icke får blifva behandlad från en principiellt självständig synpunkt — en brist, som kan sägas ha sin yttersta grund i den förut konstaterade otillräckliga uppskattningen af det sedligas betydelse för det religiösa hos Schleiermacher och Reuterdahl.[2]

Teologiens sista hufvudafdelning, den p r a k t i s k a t e o l o g i e n, är »teorien för den handling, genom hvilken fromhet och fromt samhälle, för oss kristendom och kristen kyrka, underhållas och befordras» (§ 141). Den åsyftade verksamheten är en konstverksamhet och teorien således en konstteori, som förutsätter »förening af vetenskapligt sinne

---

[1] Jmfr Zur Darstellung § 224, 226 och 228.

[2] Om det theol. Studium erkänner fördelen af en delning; »söndrandet må bibehållas» sid. 43. — Den historiska öfversikten i Inl. t. Theol. behandlar hvardera disciplinen för sig.

och intresse för det ändamål, som genom konsten kan vinnas» (§§ 142—143). Denna verksamhet kallar Reuterdahl såsom Schleiermacher kyrkoledning, hvarvid han med »kyrka» vill förstå ej blott själfva samhället, utan också dess »princip», »fromheten i den gestalt, som i detta samhälle gäller» (§ 144). Själfva namnet »kyrkoledning» innebär, att några i samfundet inta en ledareställning i förhållande till andra; med hänsyn till dessa — det s. k. klerus — kan den praktiska teologien också kallas »disciplina clericalis» eller »pastoralis». Dock får skillnaden mellan ledare och ledda icke göras absolut; alla kunna i viss mån vara på en gång ledare och själfva behöfva ledning; och klerus utgöres icke heller blott af dem, som af samhället förklarats för klerker. Reuterdahl gör i anslutning till Nitzsch och Schweitzer en åtskillnad mellan dessa — det positiva klerus — och det naturliga, hvilket senare består af »alla dem, som äro förpliktade eller skickliga att i något kyrkligt hänseende uppträda som ledare» (§§ 145—146).

Den praktiska teologien är icke en »systemlös» samling regler, utan måste hafva »sin naturliga organisation, beroende på dess begrepp och dess förhållande till den teoretiska» (§ 146, 3). Vid sin organisation af de praktiskt teologiska disciplinerna anknyter Reuterdahl till det sätt, på hvilket han brukar framställa kristendomens hufvudmomenter: den kristna sinnesbeskaffenhetens trefaldiga framträdande i lära, samhälle och handling. Häraf alltså den praktiska teologiens tre hufvuddelar: 1 Kristlig eller kyrklig didaktik, teorien för undervisningen; 2 Kyrkolagfarenhet,[1] teorien för samhällsordningens, författningens vidmakthållande; 3 Li-

[1] R. stannar för detta namn, ehuru han icke är riktigt belåten med detsamma; det är för inskränkt, det »förer ej tanken på begreppet förvaltning»; förslagsvis nämnas också »kyrkoförvaltningslära», »kyrklig politik» och »kyrklig statistik» (§ 162, 2); däremot icke »kyrklig författningslära,» såsom Pehr Eklund uppger (Den teol. vetenskapen sid. 175).

turgik, teorien för den heliga handlingen eller kulten.[1] Didaktiken innefattar tre underafdelningar: a) homiletiken, »teorien för en hel i kristlig fromhet utbildad församlings undervisning genom kontinuerande tal» (§ 153); b) kateketiken, »teorien för de i kristlig fromhet mindre utbildades ytterligare undervisande, verkställdt genom afbrutet tal eller genom samtal»[2] (§ 156); samt c) kasuistik, teorien »för den undervisning, som särskildta själstillstånd göra nödvändig för särskildta personer» (§ 159). — Reuterdahl betonar och illustrerar genom exempel det nära samband, som råder mellan den praktiska teologiens olika verksamhetsgrenar, icke mindre än mellan teorierna för desamma (§§ 158, 170), äfvensom de många förbindelselinjerna mellan den praktiska teologien och andra både teologiska och icke teologiska vetenskaper (§§ 154, 157, 160, 163, 168).[3]

I fråga om sin encyklopedis ställning till Schleiermachers säger Reuterdahl i quartalskriften: »I uppställandet af teologiens begrepp följes i det hela Schleiermacher. Likaså i det hufvudsakligaste i grenarnas bestämmande; dock modificeras

---

[1] Om det theol. Stud. indelar på följande sätt, sid. 41 ff.

1) Teorien för undervisningen.

2) Teorien för kyrkans förvaltning och ledning.

a) kyrkolagfarenhet, b) liturgik.

[2] Hit skulle R. vilja föra teorien för missionsverksamheten, »halieutiken», men säger han — i öfverensstämmelse med sin princip att endast hålla sig till förefintliga vetenskaper — »då denna hittills är alldeles outbildad, lämna vi den här oomtalad» (§ 156, 2). — Jmfr Tottie, Evangelistik, sid. 10 f.

[3] För öfversiktlighetens skull uppställer jag bredvid hvarandra grundritningen till R:s och Schl:s encyklopediska schemata.

*1. Reuterdahl.*

A. *Filosofisk teologi.*

1) Religionspsykologi.

2) Religionsfilosofi (i registret religionshistoriens filosofi).

3) Apologetik.

4) Polemik.

B. *Historisk teologi.*

1) Exegetisk teologi.

detta på sätt som förf. funnit tjänligast».[1] Om dessa modifikationers syfte låter han oss veta litet närmare i sin encyklopedi: han vill förfara genetiskt och empiriskt på en gång, under det Schleiermacher blott förfarit genetiskt. »Hvad som finnes bör refereras till hufvudidén och efter denna och sin egen idé insättas i den systematiska serien, men hvad som icke finnes, äfven om det bör finnas och en gång, kanske snart, kan komma att finnas, må tillsvidare från serien uteblifva».[2] Utan att i och för sig lämpligheten af denna synpunkts anläggande bestrides, må det dock påpekas, att den Schleiermacherska encyklopedien till stor del fick sin epokgörande betydelse däraf, att Schleiermacher från sin uppfattning af teologiens inre väsen lät dess olika discipliner framspringa på ett organiskt sätt och därvid — för att tala med Pehr Eklund — »var så litet beroende af den omedelbart gifna bearbetningen af teologien, att han gaf grundritningar

---

2) Historisk teol. i inskränkt mening eller kyrkohistoria.
3) Dogmatik.
a) symbolik, b) egentlig dogmatik.
C. *Praktisk teologi.*
1) Didaktik (homiletik, kateketik, kasuistik).
2) Kyrkolagfarenhet.
3) Liturgik.
2. *Schleiermacher.*
A. *Filosofisk teologi.*
1) Apologetik.
2) Polemik.
B. *Historisk teologi.*
1) Exegetisk teologi.
2) Historisk teol. i inskränkt mening eller kyrkohistoria.
3) Historisk kännedom om kristendomens närvarande tillstånd.
a) dogmatik, b) kyrklig statistik.
C. *Praktisk teologi.*
1) Grundsatser för kyrkotjänsten.
2) Grundsatser för kyrkoregementet.

[1] Th. Q. 1838, sid. 42.

[2] Inl. t. Theol., sid. 475. Blygsamt heter det på samma ställe om det egna systemet, att det »väl af det Schleiermacherska har alla de förtjänster, till hvilka det kan finnas berättigadt».

till nya teologiska vetenskaper».[1] Därför är det betydelsefullt, att Reuterdahl äfven vill tillägna sig Schleiermachers genetiska synpunkt, ty härigenom var det, som hela encyklopedien flyttades upp på ett högre plan ifrån att, såsom under den föregående tiden, vara helt simpelt ett uppräknande och sammanställande af de faktiskt existerande disciplinerna utan någon genomgående indelnings- och organisationssynpunkt. Hvad nu Reuterdahls därbredvid ställda empiriska förfaringssätt beträffar, har det fört med sig både förtjänster och svagheter. Först må det emellertid konstateras, att han icke alltid så riktigt konsekvent följt sin empiriska grundsats: »en vetenskap måste vara till för att man skall kunna säga, hvad den är».[2] Han erkänner själf, att det icke bekymrar honom, om det ännu icke finnes någon *sådan* apologetik eller polemik, som han skildrat. Att han trots detta här följde Schleiermachers förfarande, som var banbrytande för en vetenskaplig uppfattning af ifrågavarande vetenskapsgrenar, måste anses vara en förtjänst. Däremot är det å andra sidan icke till Reuterdahls fördel, när han i trohet mot sin empiriska grundsats låter Schleiermachers statistik försvinna från den vetenskap, som skulle behandla kristendomens närvarande tillstånd;[3] härigenom blir den egentliga dogmatikens karaktär blott ännu mer »statistisk». Bättre tager sig hans grundsats ut, när den åstadkommer, att symboliken befrias från det skuggornas rike, till hvilket Schleiermacher förvisat densamma; enligt honom är symboliken nämligen »nur aus Elementen der kirchlichen Statistik zusammengesetzt, und kann sich in dieser wieder zurückziehen».[4] I jämförelse härmed är såväl afskiljandet af symboliken såsom en egen disciplin som det sätt, på hvilket denna bestämmes, – såsom en

---

[1] P. Eklund, Den teol. vetenskapen, sid. 9.

[2] Inl. t. Theol., § 1 anm.

[3] »Om det Theol. Stud.» menar, att ingen statistik behöfs i den protestantiska teologien därför, att kyrkan och staten äro så nära sammanflätade på protestantiskt område, sid. 41 f.

[4] Schleiermacher, Zur Darstellung, § 249.

systematisk framställning af kyrkans klassiska urkunder — en förtjänst.

Från samma verklighetsintresse kan också härledas den förändring, som Reuterdahl vidtager ifråga om grupperingen af den praktiska teologiens discipliner, då han tar fasta på kristendomens uttrycksformer och med anledning häraf gör sin tredelning: didaktik, kyrkolagfarenhet och liturgik[1] i motsättning till Schleiermachers tudelning: Kirchendienst und Kirchenregiment. Hans indelning kan åtminstone såtillvida sägas stå öfver Schleiermachers, som denne tar till indelningsgrund blott en kvantitativ åtskillnad mellan kyrkan i sin helhet och lokalförsamlingen, under det att Reuterdahl utgår från den kyrkliga verksamhetens inre beskaffenhet.[2]

Bland olikheterna mellan Reuterdahls encyklopediska schema och Schleiermachers finnes väl knappast någon, som faller lättare i ögonen, än den, att den senare låter den filosofiska teologien bestå af blott apologetik och polemik, medan den förre låter teologien inledas af de religionspsykologiska och religionsfilosofiska vetenskaperna. Nu har visserligen Reuterdahl härvid anknytningspunkter i Schleiermachers Darstellung §§ 21—23 samt § 33, där Schleiermacher framhåller, att man icke kan nöja sig med ett betraktelsesätt, som icke dels fattar kristendomens väsen »i dess motsats till andra trossätt och kyrkor», och dels söker förstå fromhetens och dess samhällens väsen »i sammanhang med den mänskliga andens öfriga förmögenheter».[3] Vidare anknyter Reuterdahl i ännu högre grad till Glaubenslehre, där Schleiermacher närmare utfört, hvad han skisserat i Darstellung genom läne-

[1] Jmfr Pehr Eklund, a. a. sid. 176, som anser R:s hufvudindelning »vara betingad af det mäktiga intryck, som kyrkans lärobegrepp, kyrkans gudstjänstfirande och kyrkans författning gjort på honom såsom i sin mån parallellt ställda delar inom området af det som utgör den praktiska teologiens föremål».

[2] Jmfr J. A. Eklund, a. a. sid. 274.

[3] Zur Darstellung, § 21.

satserna ur etiken om fromhetens och det fromma samfundets väsen §§ 3—6 samt ur religionsfilosofien om skiljaktligheterna i de religiösa samfunden öfver hufvud §§ 7—10.[1] Men det är icke desto mindre en förtjänst hos Reuterdahl att genom själfva införandet af de båda disciplinerna religionspsykologi och religionsfilosofi i själfva det encyklopediska schemat ha gifvit ett bestämdare uttryck åt det sakförhållandet, att den kristna teologien icke kan isoleras från att själf taga befattning med den grupp problem, som kan karakteriseras genom sammanställningen religion—kristendom.[2]

Sedan är det en annan sak, om Reuterdahl lyckats bestämma dessa båda discipliner på ett tillfredsställande sätt. Det program, som han uppställer för religionspsykologien, är starkt empiriskt färgadt. Fromhetens plats och beskaffenhet skall bestämmas genom en öfversikt af det psykiska området (jmfr §§ 13, 14). Ännu tydligare kommer detta empiriska drag fram i Reuterdahls egen religionspsykologiska skiss »hvad är religion», där han säger, att »religionens verklighet» endast kan läggas i dagen genom en undersökning af »det mänskliga sinnets förmögenheter», samt framhåller, att det icke skall gräma honom, om hans framställning »får den tillvitelsen, att den är mera empirisk än spekulativ».[3] Men med dessa empiriska sympatier stämmer det icke riktigt, när en paragraf i »inledning till theologien» fastslår: »alla de nu antydda (religionspsykologiska) undersökningarna böra vara allmänna, så att de... icke upptaga annat än hvad som filosofiskt kan inses, hvarigenom det i verkligheten tillvarande tills vidare lämnas på sidan» (§ 19). Utan att därmed ingå på frågan om den empiriska religionspsykologiens

[1] Der chr. Glaube, andra uppl.

[2] Jmfr: Dogm. förel., inl. »Det är klart, att teologiens egentliga kärna är kristendom. Men det är klart, att dess sammanhang med annan religion också behöfver vetas och att all religions natur behöfver vetas, och att det område behöfver vetas, som är religionens och ännu annan andlighets egentliga säte, nämligen människosjälen, hela den mänskliga intelligensen och dess funktioner».

[3] Jmfr ofvan sid. 59.

betydelse för teologien vill jag fästa uppmärksamheten på, att de sist citerade orden tyda på en öfverskattning af filosofiens förmåga att kunna konstruera, under det att det 'i verkligheten tillvarande lämnas på sidan'. Och den svaghet i det Reuterdahlska systemet, som vi redan här se skymta fram, uppenbarar sig med all önskvärd klarhet vid hans skildring af religionsfilosofiens uppgift.

Denna skall ju på egen hand konstruera fram ur religionsbegreppet en öfversikt öfver icke blott alla verkliga utan också alla möjliga religioner. Den kan visserligen få tillåtelse att 'hafva ögonen på' de verkliga religionerna, och det är 'ett afgörande dåligt tecken', om de icke alla få plats i den af filosofien upptimrade bostaden; men det duger icke att utgå från den historiska verkligheten, denna skall i stället prässas in i det af logiken färdiggjorda schemat.[1] Det var naturligt — och vi ha redan sett det i det föregående — att det praktiska utförandet af dessa idéer icke kunde slå så väl ut.[2] Den här uttalade öfvertron på filosofiens förmåga att konstruera oberoende af den historiska verkligheten, på dess förmåga att utan vidare kunna leverera teologien de »begrepp» och »idéer», som denna behöfver, fromhetens idé, de olika religionernas respektiva idéer o. s. v.,[3] var ett arf från Schleiermacher. Jag antecknar den såsom en af de svagheter, hvilka äro gemensamma för de båda encyklopediska systemen. Den var en rest af den gamla intellektualistiska åskådningen, som gömt sig kvar hos Schleiermacher och föga harmonierade med hans uppträdande för öfrigt mot samma åskadnings underskattande af de faktiska historiska religionerna. Den öfverensstämde icke heller med den af såväl Schleiermacher som Reuterdahl

---

[1] »Om det theol. Stud.» säger bättre, sid. 33, att »den specifika religionsfilosofien upptager de af religionspsykologien lämnade begreppen» och »jämför med dem de fenomener, som verkligheten förevisar».

[2] Jmfr ofvan sid. 80 ff.

[3] På samma sätt skall, som vi sett, polemiken konstruera fram alla afvikelsers begrepp.

påyrkade rent historiska behandlingen af kristendomen. Skulle då teologien kunna nöjas med, att de öfriga religionerna behandlas blott filosofiskt»? Och den går slutligen icke heller riktigt ihop med, att Reuterdahl kallar den riktning inom religionsfilosofien, som han låter taga sin utgångspunkt hos Schleiermacher, den historiskt kritiska, och framhåller såsom denna riktnings förtjänst gent emot den »spekulativa» religionsfilosofien, »att religionsgestalterna kunna erhålla sin allmänna karaktär och sålunda äfven schematiskt anordnas, utan att därföre det i verkligheten tillvarande behöfver ombildas efter spekulationen».[1] Man måste säga, att själfva namnet »historisk-kritisk» visar en tendens till att gå utöfver den gjorda beskrifningen af religionsfilosofiens uppgift, hvilken väl icke är alldeles fri från att vilja ombilda verkligheten efter spekulation. I samma riktning pekar också det i registret till encyklopedien upptagna namnet »religionshistoriens filosofi». Det var skada, att Reuterdahl icke upptog detta namn i den egentliga framställningen, ty i en sådan benämning ligger den tanken redan innesluten, att den filosofiska öfversikten öfver fromhetsgestalterna måste bindas nära tillsammans med religionshistorien, hvilken därmed också träder i nära förbindelse till teologien. Reuterdahl vill nu emellertid icke låta religionshistorien höra med till teologien. »Den blotta religionshistorien kunna vi icke anse för en teologisk vetenskap, då den icke har någon bestämd vikt för den ena fromhetsgestalt, som vi antaga för vår teologis föremål» (§ 21, 4). Man kan i våra dagar hålla med Reuterdahl om, att själfva religionshistorien såsom sådan icke i egentligaste mening hör med till »vår teologi» — detta i bestämd motsättning till de röster, som helst vilja förändra hela teologiens karaktär till allmänt religionshistorisk och därmed lösa den från dess faktiska samhörighet med den egna fromhetsgestalten. Men däremot ha de senaste decenniernas forskningar kommit till en bestämd och väl motiverad uppfattning af religionshistoriens afsevärda »vikt för den

[1] Inl. t. Theol., sid. 80.

egna fromhetsgestalten». Och ett af de skäl, som tala starkast för detta nära samband, är just, att den disciplin, som — för att tala med Reuterdahl — »skall lämna en måttstock för bedömandet af fromhetsgestalternas relativa värde» (§ 25, 1), icke kan nöja sig med en apriorisk religionsfilosofi; den sväfvar i luften, om den icke fotar på religionshistoriska undersökningar.[1] Dessutom har — för att nämna ännu ett skäl, som gjort sig särskildt gällande — teologiens isolering rent af omöjliggjorts genom upptäckten af de många förbindelselinjer, som leda öfver från 'den egna fromhetsgestalten' till andra religioner.

En annan brist som Reuterdahl fick med från det Schleiermacherska systemet, är uppfattningen af dogmatiken såsom en historisk disciplin.[2] Om man kan säga, att den nyss omtalade bristen betecknar ett öfverskattande af det spekulativa elementet, så äger här motsatsen rum. Dogmatiken har enligt definitionen endast att åstadkomma ett så noggrant aftryck som möjligt af det faktiska kyrkliga medvetandet. Nu är det visserligen sant, att Schleiermacher icke konsekvent stannade vid denna uppfattning, hvarken i fråga om principerna för dogmatisk verksamhet eller ännu mindre vid sin egen bearbetning af dogmatiken. Hvad principerna beträffar säger han tvärtom, att en dogmatik på enskilda punkter måste komma med heterodoxt innehåll[3] samt att dess framställning blir fullkomligare, i samma mån som det divinatoriska elementet gör sig gällande bredvid det assertoriska.[4] Och vidare kan ju hans egen i högsta grad individuellt färgade Glaubenslehre minst af allt betraktas som ett blott aftryck af

[1] Jmfr Pehr Eklund, a. a. sid. 140. — Jmfr till frågan om religionshistoriens ställning till teologien: N. Söderblom, Den allmänna religionshistorien och den kyrkliga teologien, särskildt sid. 28 ff.

[2] Jmfr Zur Darstellung § 97: Dogmatiken är den sammanhängande framställningen af läran, sådan som den vid en gifven tid är gällande, vare sig nu i kyrkan i allmänhet, såvida ingen söndring råder, eller annars hos ett särskildt kyrkoparti».

[3] Zur Darstellung § 207.

[4] Ibm § 202.

samtidens gällande kyrkolära. Att Reuterdahl däremot noggrannare följde den uppställda principen är redan antydt,[1] och skall ytterligare visa sig vid granskningen af hans dogmatiska föreläsningar. Men på samma gång hafva vi också redan sett, att icke heller han kunde nöja sig med det rent historiska förfarandet, utan att han af dogmatikern kräfde ett kritiskt arbete för en fortsättande utveckling af läran. Dessa inkonsekvenser mot den uppställda principen kunna dock icke afvända anmärkningarna mot densamma, utan ställa snarare dess svagheter i bättre belysning. I själfva verket har man också från de flesta håll opponerat mot, att dogmatiken skulle vara en historisk vetenskap.[2] Att göra dogmatiken till en historisk framställning af en kyrkas för tillfället »gällande» lära är vanskligt redan af den grund, att det närvarande svårligen kan göras till föremål för historisk behandling. Vidare kan man hänvisa till den faktiska spänning, som ofta nog äger rum mellan dogmatik och historisk teologi — därtill kan man särskildt känna sig frestad i våra dagar med dogmatikens och exegetikens skärmytslingar för ögonen. Sådant tyder på en olika art. Man kan visserligen lämna sitt fulla erkännande åt Reuterdahls afsikt att reagera mot ett förfarande, som tar sin utgångspunkt i något filosofiskt system och härifrån vill behandla det kristna trosinnehållet. Men därför får man icke misskänna, att dogmatikens verkliga art är att spörja icke efter hvad som är, utan efter hvad som bör vara. Dogmatikern kan och får aldrig nöja sig med att uppställa som mål det blotta redovisandet för något faktiskt gällande; han kan därför icke heller nöja sig med en blott historisk kritik, som afser att fastställa faktum, utan kräfver en sådan kritik, som afser uppnåendet af ett idealt mål. »Den giltiga läran, hvilken dogmatiken har att bringa

[1] Jmfr ofvan sid. 107.

[2] Ett arbete från våra dagar, som håller på den Schleiermacherska teorien, är Dorners Grundriss d. Encyklopädie d. Theologie, 1901. Dorner låter »nutidens historia» sönderfalla i symbolik med dogmatik och statistik.

till sitt möjligast adekvata uttryck, är för den evangeliska kyrkan ej liktydig med det faktiskt inom kyrkan gällande, utan är ett ideal, till hvilket det för denna gäller att i fortsatt sanningssträfvan närma sig».[1] Men härigenom blir dogmatiken principiellt skild från historisk vetenskap, och detta bör då äfven finna sitt uttryck i den plats, som dogmatiken har att intaga i det teologiskt-encyklopediska schemat. En sådan vetenskap åter, som skulle uppkomma genom ett konsekvent tillämpande af Schleiermachers och Reuterdahls princip, hänföres bättre, såsom Pehr Eklund gjort det, till den statistiska teologien, hvilken redogör »för det kyrkliga lifvets och själfmedvetandets status quo», såsom en gren af denna — den dogmatiska statistiken.[2]

Det erkännes allmänt såsom en förtjänst hos Schleiermacher, att han sökt inordna den praktiska teologiens olika discipliner under en gemensam synpunkt och sålunda sammansluta dem till ett helt, såsom en bestämd själfständig gren af teologien. Men å andra sidan är knappast någon anmärkning mot hans system vanligare än just den, som angår den praktiska teologiens ställning: att denna fått en alltför framskjuten plats. Från Schleiermachers principer var det helt naturligt, att det skulle blifva så; när hela teologiens mål är att stå i kyrkoledningens tjänst, faller det af sig själft, att den praktiska teologien blir teologiens »krona». Den praktiska teologiens rang höjes, under det att den öfriga teologiens sänkes. Äfven Reuterdahl ställer nu på samma sätt den praktiska teologien gent emot den filosofiska och historiska, hvilka tillsammans bilda den teoretiska, och låter den praktiska vara hela teologiens »fulländning och krona».

---

[1] E. Billing, art. Dogmatik i Nordisk familjebok.

[2] Pehr Eklund, a. a. sid. 111. — För Reuterdahl har tydligen framhållandet af dogmatiken såsom en beskrifvande vetenskap framstått såsom en konsekvens däraf, att hvarje kristendomsform och troslära endast bör tillerkännas relativ karaktär, hvilket senare för honom var ett conditio sine qua non. Men gifvetvis låter sträfvan efter idealet väl förena sig med medvetandet af, att detta endast tillnärmelsevis kan nås. Jmfr J. A. Eklund, a. a. sid. 253.

Denna senare intar samma principiellt öfverordnade ställning som hos Schleiermacher, och detta betecknar jag såsom ännu en svaghet, hvilken har sin grund i sammanhanget mellan Reuterdahls och Schleiermachers encyklopediska system. Dock förtjänar det påpekas, att Reuterdahl har ett korrektiv mot detta öfverskattande i de ansatser han, som vi sett, gör för att häfda teologiens egna forskningsobjekt. Fullföljas sådana intentioner, få de s. k. teoretiska teologiska disciplinerna ett själfständigt värde af annan art, än om deras egentliga syfte är att tjäna såsom förberedelse till den praktiska teologien. Men då är det också fara värdt, att den praktiska teologien, med bibehållande af den plats den har hos Schleiermacher och Reuterdahl, nedsjunker till att stå utanför den egentliga teologien såsom en samling tekniska regler, ett slags bihang, med kanske mera tillfälliga än nödvändiga förbindelser med den öfriga teologien. Däremot skyddas den praktiska teologien för såväl öfver- som underskattning, om den, såsom Pehr Eklund vill, flyttas in i det egentliga systemet såsom sidoordnad med dogmatiken och etiken. Härmed göres då också rättvisa åt det »principiella» eller »spekulativa» element, som icke bör kunna få frånkännas den praktiska teologien,[1] så tillvida som den afser att fastställa, hvilka grundsatser för evangelii förvaltning, som följa ur kristendomens väsen.

---

[1] Pehr Eklund, a. a. sid. 85 ff, särskildt sid. 98. Jmfr Arfvidsson, a. a. sid. 24; C. R. Martin, Praktisk ordning i praktisk teologi; Tottie, a. a. sid. 6; J. A. Eklund. a. a. sid. 271, O. Quensel, Homiletik, sid. 27.

Kap. IV.

## Reuterdahls dogmatiska åskådning.

Hufvudkällan för kännedomen af Reuterdahls dogmatiska åskådning utgöres af hans i det närmaste fullständigt utarbetade, i manuskript befintliga dogmatiska föreläsningar från åren 1842—44, hvilka omfatta hela det dogmatiska systemet. Manuskriptet upptar en ungefär dubbelt så stor volym som manuskriptet till hans »inledning till theologien» och torde därför, om det blifvit tryckt, ha gått på fullt 1000 sidor — således ett ganska utförligt dogmatiskt arbete.

Vi ha redan i det föregående upprepade gånger gjort bekantskap med dessa föreläsningar, särskildt i fråga om en del af de i inledningen till den egentliga dogmatiken behandlade propedeutiska spörsmålen: om teologi, religionens väsen, olika religionsformer och kristendomens ställning bland dem. Detta kapitel afser nu att med ledning af dessa föreläsningar och med hänsyn till, hvad som f. ö. i Reuterdahls skrifter kan vara upplysande för saken,[1] framställa hufvuddragen af hans dogmatiska åskådning. Därvid skola en del jämförelser med andra dogmatici och särdeles med Schleiermachers Glaubenslehre tjäna som bakgrund för bilden af Reuterdahl själf samt gifva hållpunkter för fixerandet af hans dogmatiska ståndpunkt. Helt naturligt har den om-

---

[1] Af sådana skrifter må nämnas såsom de viktigaste: »Om religiös methodism», Th. Q. 1840, med följdskrifter; »Tidens religiösa o. dogmatiska ytterligheter», St. Kr. Not. 1842; samt R:s skriftväxling med Ignell, St. Kr. Not. 1843.

ständigheten, att hans dogmatik icke blifvit tryckt, fört med sig, att en hel del längre utdrag måst göras, där man eljest skulle kunna nöjt sig med blotta hänvisningar.

Reuterdahl bestämde i sin encyklopedi dogmatiken såsom den vetenskapliga redovisningen för den i ett kyrkosamfund gällande läran. Denna är alltså dogmatikens föremål och utgör något faktiskt föreliggande, som kunskapsförmågan skall »uppfatta, reda och ordna».[1] Den dogmatiska vetenskapen representerar härigenom något sekundärt i förhållande till den i församlingen förefintliga läran; denna har i sin tur sin grund i kristendomen eller den kristliga sinnesbeskaffenheten, och denna senare åter i Kristus. Kristus är därför dogmatikens egentligaste princip och föremål, och dogmatiken blir det i fjärde led härledda: »utan Kristus ingen kristlig sinnesbeskaffenhet hos människorna, d. ä. ingen kristendom, utan kristendomen ingen lära därom, utan läran ingen vetenskap.»[2]

Genom det sätt, på hvilket Reuterdahl beskrifver den kristna sinnesbeskaffenhetens uppkomst, markerar han sin oppositionsställning till den rationalistiska och spekulativa dogmatiken. Kristus framkallar — säger han — sinnesbeskaffenheten på ett omedelbart sätt. De första lärjungarne blefvo kristna »under åhörandet och åskådandet» af Kristus; och på samma sätt går det till än i dag. Kristus framträder ånyo och oafbrutet i församlingen och gör så allt flera och flera till kristna. »En inre oemotståndlig nödvändighet afgör allt. Man kan säga, att åsynen af den först personliga och sedan i sin församling framträdande Jesus afgör allt.[3] Han gör kristen på samma sätt som den på himmelen framträdande solen gör vaken och seende.»

Den kritik, som Reuterdahl i detta sammanhang ger af den rationalistiska och spekulativa metoden, är alltför upp-

[1] Jmfr Th. Q. 1829 I, sid. 9.

[2] Alla i detta kapitel förekommande Reuterdahls-citat äro hämtade ur de dogmatiska föreläsningarna, försåvidt icke deras hemort särskildt angifves.

[3] Jmfr Th. Q. 1840, sid. 281 och Th. 1829 II, sid. 62.

lysande och för författarens ställning karakteristisk för att här kunna alldeles förbigås. Om kristendomen »genast ingår i det omedelbara medvetandet och där måste förblifva», så förmedlas den icke, såsom rationalismen vill, genom förståndet. Förståndet sluter från det som skett och sker till det som skall ske, men till kristendomen har det icke kunnat och kan det icke heller »räkna sig.» »Några af rationalisterna voro visst fientligt sinnade mot kristendomen, men detta gäller icke om de allvarligaste, om de bättre. Dessa ville snarare hafva kristendomen frälsad än förlorad. Och till dess frälsning ville de bidraga genom förståndsåtgärder. Förståndet kan icke för sig få förklarligt eller förklaradt något eget, något nytt, något från hvardagsordningen afvikande. Därför skulle allt sådant utmönstras ur kristendomen. Därför skulle kristendomen ombildas till något för hvardagsmänniskan fullt begripligt. En tid fortgick detta ombildande, hvari välmeningen och nitet voro stora, här och där äfven ädla, men hvilket till slut dock måste afstanna, emedan det sysselsatte sig med ett material, hvilket var hårdare, ju djupare det ombildade förståndet däri inträngde, och hvilket till slut alldeles förstörde verktyget.»

Lika litet framgångsrik kan den spekulativa riktningen blifva. Förvandlingen kan icke ske genom förnuftet. »Något så eget, så individuellt, så konkret som kristendomen kan förnuftet under bibehållande eller förkastande af termerna och formlerna b o r t förklara, men icke tro sig förklara. Ännu mindre på egen hand finna och framlägga. — - Det är vår fasta mening, att den, som icke låter sig nöja att i sitt omedelbara medvetande hafva Kristus och kristendomen, den får honom aldrig på annat sätt, den har strängt taget förlorat honom. Härvid böra vi dock tillstå, att mången hafver honom där, men t i l l i k a, för så mycket större säkerhets skull och för att i sin fullhet kunna äga sanningen, söker att med förnuftet bemäktiga sig honom. Sträfvandet är berättigadt till all aktning äfven inför dem, som tro sig förstå, att det måste misslyckas. Allra minst må de missakta

det för att bemöta lika med lika. Det kan nämligen icke undgå dem, att de om förmedling angelägna djupt nedsätta de af det omedelbara medvetandet tillfredsställda. De senare kunna gärna under förutsättning att försökarne verkligen äga hvad de vilja förmedla, låta förmedlingsarbetena hafva sin gång.» Reuterdahl vet däremot med sig, att hans uppfattning af den kristna sinnesbeskaffenhetens uppkomst öfverensstämmer med det sätt, på hvilket denna faktiskt alltid ägt rum. »Hittills hafva förmedlingsarbetena icke gjort rätt stort intrång i den besittningsordning, med hvilken ända från kristendomens uräldsta tider både de djupare seende och de enfaldigare måst åtnöja sig: intrånget skall väl i en framtid icke blifva mycket farligare.»

Dogmatiken skall alltså gå direkt tillbaka till den af Kristus uppväckta sinnesbeskaffenheten i stället för till förståndet och förnuftets satser. Reuterdahl vill härigenom tillhöra den »historiska» skolan i motsats till rationalisterna och de spekulative.

Men, fortsätter han, det kristliga sinnelaget måste uttala sig i ord. Detta fordrar människans natur. Mycket mindre förändringar än kristendomens framträdande i sinnet skaffa sig uttryck i ord. »All smärta och all glädje, allt ve och allt väl kan tränga från hjärtat till läpparna.» Därför måste också kristendomen, »det högsta väl som människan kan erfara», uttala sig i ord; dessa uttalanden, de kristliga lärorna, »bilda sig i och med detsamma, som kristendom kommer; åtminstone i en viss mån af tydlighet och bestämdhet äro de tillstädes, så snart kristendom är tillstädes. Och de utbildas i samma mån, som kristendom utbildas. De söka att i möjligaste måtto göra sig själfva fullständiga; de samla sig efter sin särskilda syftning i grupper, och grupperna bilda till slut ett helt. Detta kallas lärobegreppet, den kristliga läran», och representerar »vetandet om den sinnesbeskaffenhet, som i och genom kristendomen hos en människa uppkommit.»

Det är nu denna lära, som är dogmatikens närmaste före-

mål. Reuterdahl hänvisar till, att det ligger något tröstande däri, att dogmatiken intar en sekundär ställning i förhållande till församlingens lära, i fall man tycker sig ha anledning till att förskräckas öfver den förvirring, som råder på det dogmatiska området. Enheten är nämligen mycket större i fråga om själfva läran: »under det få dogmatiker stämma öfverens i sitt vetande, stämma de flesta kyrkomedlemmar öfverens i sina kristendomsmeningar». Läran ligger »Kristus, den gudomliga uppenbarelsen, närmare», och kan därför bestå, under det att »den vetenskapliga uppfattningen däraf såsom mera aflägsen kan förändras och äfven befinnas vara oriktig.» Men å andra sidan förringas ej dogmatikens värde, därigenom att den på detta sätt ställes i efterhand. Reuterdahl är angelägen att framhålla den vikt, som »lärans bestämning och utveckling» äger. Först för ens egen ställning till kristendomen: »kristendomens ägande befästes; ju bättre, ju klarare vi veta den, desto säkrare äga vi den»; och vidare för andras vinnande för och befästande i kristendomen. »De härför använda orden, satserna, begreppen skola så mycket bättre verka, ju redigare, ju noggrannare, ju fullständigare vetande de innehålla.»

Den anförda dogmatiska genealogien: dogmatik — församlingens lära — den kristna sinnesbeskaffenheten — Kristus har redan förrått, hur Reuterdahl tänker sig n o r m e n »för lärans utveckling». Denna kan icke vara något annat än »d e t  k r i s t n a  s i n n e l a g e t  s å d a n t  K r i s t u s  g i f v e r  d e t t a». Dogmatikern måste själf äga detta sinnelag. Detta är nödvändigt, om han verkligen skall kunna beskrifva det i kyrkan lefvande af Kristus skänkta sinnelaget. »Kristligt sinnelag kan ingen beskrifva, utan den som är dess ägare.»

Men härmed är icke hans svar på frågan, hvarefter läran skall utvecklas och bestämmas, uttömdt. Kristus brukar vissa medel för att uppväcka det kristliga sinnelaget hos människan, nämligen dels deras vittnesbörd, »hvilka redan äro i besittning af gåfvan», eller »de lärosatser om gåfvan, som redan

äro bildade», och dels det skrifna ordet, hvarvid bör observeras, att det icke är lärosatserna själfva eller skriften själf, som verka, utan Kristus, som genom dessa medel meddelar sinnelaget.[1]

Därmed kommer Reuterdahl in på frågan om den lutherska skriftprincipens värde och betydelse. Skriftprincipen »gifver åt läran den fasthet, som den eljest skulle sakna»; härigenom förebyggas »de farligaste anledningar till misstag».[2] Skriftens rättighet att vara rättesnöre för läran beror på, att den är gudomlig uppenbarelse. Att den är detta kan visserligen icke godtgöras med de skäl, som man vanligen brukar anföra: att skriften själf ger sig ut för att vara gudomlig uppenbarelse, skriftens höghet och härlighet, förutsägelserna eller skriftens mäktiga verkningar.[3] »Skriftens gudomlighet beror såsom allt hvad vi lära på Kristus. Han är vår enda uppenbarelse. Att bredvid honom, eller såsom några till och med göra, att öfver honom sätta en annan uppenbarelse synes oss icke kristligt. Att således först, på hvad skäl man kan finna antagliga, bevisa skriftens gudomlighet och att sedan därur framvisa Kristi torde vara ett förfarande alldeles motsatt det rätta. För oss står Kristus såsom själfva den gudomliga uppenbarelsen främst. Därur är all annan uppenbarelse, således ock skriften, att härleda. — — — Därför att Kristus var af Gud, var helt och hållet af Gud, var mer af Gud än detta kan erkännas om någon dödlig, därföre voro också hans ord af Gud; och därföre att den samling af urkunder, hvilken vi kalla skriften, innefattar både hans ord och de af honom själf utvalde och undervisade och erkände lärjungarnas ord och de mäns ord, som Kristus erkände såsom sanningsfulla före-

[1] Skriften behandlas därför i den egentliga dogmatiska framställningen såsom ett af de medel, genom hvilka Kristus verkar (bredvid sakramenten och läran om Anden). — Här sammanföres emellertid det väsentligaste af hvad R:s dogmatik har att säga om skriften på ett ställe.

[2] Jmfr t. ex. Th. Q. 1840, sid. 286.

[3] Icke heller undren få anföras såsom bevis på skriftens gudomlighet. Th. Q. 1829 II, sid. 62.

bud för honom, innan han ännu var kommen, därför anse vi denna skrift också vara en uppenbarelse.»[1]

Med bibelns inspiration vill Reuterdahl förstå, att ordet är verksamt genom Andens kraft. Han kritiserar den »alltför antropopatiska» åtskillnaden mellan real och verbal inspiration. Därmed har man anlagt en oriktig synpunkt, i det man frågat efter ordets ursprung. Ursprunget är Kristus, och ingifvelsen syftar på den kraft, ordet äger genom Andens verkande i detsamma. »Men för andens verksamhet kan man icke skilja mellan sak och ord, mellan materia och form. Han verkar i och genom det hela.»

Af grundsatsen om Kristus såsom orsak till skriftens uppenbarelseanseende följer, att den blir »ett medel till uppväckande af kristligt sinnelag», samt att »den är att anse såsom innehållande en undervisning med afseende på läran». Reuterdahl opponerar mot den biblicistiska föreställningen, att själfva läran skulle kunna hämtas direkt ur bibeln. »En hvar vet, att kristlig lära icke på detta sätt uppkommit.» Men skriften är på grund af närheten till Kristus »ett vittnesbörd om läran och i den mån det yppersta nu förhandenvarande, att det med skäl kan kallas det enda». »Den, som skänkt sitt hjärta åt Kristus, har äfven skänkt det åt det från honom utgångna ordet.»

Tre beaktansvärda grundsatser uppställas i fråga om skriftens begagnande såsom ledning för läran. 1) Skriften skall förstås och för detta ändamål underkastas samma hermeneutiska undersökning, som fordras för andra skrifter.[2] »Det vore besynnerligt, om ett gudomligt ord skulle hafva

---

[1] Detta härledande af skriftens gudomlighet från Kristus är en af R. redan långt tidigare drifven sats. 1828 (Th Q. III, sid. 61) skrifver han: »ordets gudomlighet, hvilken är oskiljaktig från Kristi gudomlighet, är ett datum i det kristliga sinnet, som är sant, därför att det är till, men hvars sanning af tusende mänskliga argumenter icke kan afgöras». — Jmfr Th. Q. 1831 III, sid. 77: »Är Kristus Gud och hans anda gudomlig, så äro ock de ord gudomliga, genom hvilka anden talar».

[2] Jmfr ofvan sid. 139 f.

något att frukta af åtgärder, som icke anses för stränga för ett mänskligt.» 2) »Det hufvudsakliga afseendet skall fästas på de delar af ordet, som undervisa om det kristliga sinnelaget.» Finnes ingenting sagdt om detta, så finnes intet att hämta för den kristna läran. 3) Skriftens användning bör företagas mera i stort.[1] Man må akta på sammanhanget och på motsvarande och hvarandra upplysande partier. »Lösryckta ord och uttryck bevisa intet, äfven om de skulle synas hafva en tämligen klar mening.»

Reuterdahl har mycket att anmärka mot det sätt, på hvilket protestanterna ofta nog användt skriftprincipen, så att bibeln fått gälla lika mycket som Kristus eller t. o. m. blifvit en herre öfver honom. »Och öfver bibeln hafva åter en mängd egna, nästan oförklarbara, åtminstone obevisliga mänskliga påfund tillvällat sig herradöme, så att dessa och icke bibeln och än mindre (det kristliga sinnelaget)[2] Kristus själf fått undervisa om läran.» Varningen för »bibliolatri» kommer upprepade gånger igen hos Reuterdahl. En anklagelsepunkt i striden mot »metodismen» är, att denna riktning drifver vidskepelse och afguderi med bibeln.[3] Samma förmaning häremot upprepas och utvecklas, när Reuterdahl i sin egentliga dogmatiska framställning återkommer till läran om skriften såsom ett af de medel, genom hvilka Kristus verkar. Man bör ej söka att »finna all sanning i ett enda ord och framdraga meningar, som författaren aldrig haft», eller göra sig skyldig till »ett antihistoriskt och antifilologiskt sammanblandande», som ej vill se någon skillnad mellan författarne. »Bibelns mänskliga tillkomst, dess mänskliga utveckling, dess mänskliga inrättning och beskaffenhet må af oss efterses och påaktas. Författarnes syfte och mening få icke förbises.» Man får ej heller låta bibelordet inverka störande på historisk forskning eller naturvetenskap: »I ordet kan allt få religiös

---

[1] Samma kraf framställde Schleiermacher i Der chr. Glaube, § 27,3.
[2] Parentesen finnes i manuskriptet.
[3] Th. Q. 1840, sid. 22.

betydelse antingen i och genom sig själf eller ock genom det sammanhang, som det har med något religiöst. Men däraf följer ej, att allt religiöst måste urgeras som verklig historia. Bibeln såsom innehållande historia må behandlas historiskt, d. ä. — — i sammanhang med annan historia och under pröfning af alla historiska förhållanden. Det låter således icke försvara sig, att man åberopar dess egenskap af gudomligt ord till stöd för tillfälliga eller icke tillfälliga historiska data.» Så får t. ex. icke historien om folkens härstamning från Noas tre söner lägga hinder i vägen för vetenskaplig etnografi. Likaledes gör man skapelseberättelsen orätt, »om man i den ser ej blott en religiös, utan äfven en fysisk sanning. Man ser därigenom förbi det syfte, som är skriftens enda, och gör den till hvad den icke är, en ledtråd i världsfysik och geologi». Detsamma gäller om de båda berättelserna om människans skapelse. »Den kristna läran kan umbära dem såsom yttre faktum. Fordras ett sådant uttolkande, så lägges därmed i mer än ett hänseende ett hinder i vägen, vi vilja icke blott säga för en fullkomligt loflig och äfven nödvändig mänsklig forskning, utan äfven för verksamheten och utbildningen af vanligt människoförstånd.»

Men å andra sidan vill Reuterdahl — från det organiskas synpunkt och i känslan af religionens bundenhet vid historien — hålla fast vid satsen: »bibeln är Guds ord»; det är icke nog sagdt med, »att bibeln blott innehåller Guds ord».[1] Han opponerar sig mot utgallringar, vare sig man vill afskilja Gamla testamentet eller det nationella, lokala och individuella. Ett sådant förfarande är »villkorligt och egenmäktigt». Bibeln måste uppfattas som helhet. »Det nationella, lokala, individuella, med ett ord allt det historiska,

[1] Nordisk kyrkotidning (1840, 11 nov.) hade framställt den anmärkningen mot R., att han »*med rationalismens öfriga hjältar* yrkar, att *uti* bibeln väl finnes Guds heliga ord, men att denna bok dock icke i sin helhet är Guds ord». Sannolikt har detta och andra liknande angrepp på R:s bibelkritiska utgångspunkt bidragit till, att han i sin dogmatik velat uttrycka sig så »positivt» som möjligt.

är så nära förknippadt med det religiösa, att de båda elementerna icke kunna åtskiljas. Man kallar det religiösa mänsklighetens blomma. Alldeles riktigt. Men icke kan man skilja blomman från stammen och roten: de utgöra tillsammans ett. Afklipper man blomman, så företager man sig något, hvarigenom man förstörer, icke något hvarigenom man frälsar det, som man anser för det högsta. Att i bibeln vilja åtskilja det religiösa från det historiska och behålla det förra men bortkasta det senare är detsamma som att i en växt vilja åtskilja den välluktande doften eller den skimrande färgen och de af några växttrådar och litet slem bestående bladen. De senare måste behållas, om de förra icke skola förloras. Man må i bibeln taga allt, som är oss gifvet, om det för oss bästa där skall finnas.»

Ett annat medel, hvarigenom Kristus verkar, utgöres af de redan bildade lärosatserna. Dessa blifva därför också ett »medel för lärans bestämmande». »Att läran är ett medel för lärans bestämmande, kan rätt väl låta säga sig. I den se vi det redan bestämda och kunna således genom den komma till fortsatta bestämningar och utvecklingar.» Härvid måste dogmatiken göra afseende på de olikheter, som utbildat sig. Den skall vara det egna kyrkosamfundets dogmatik. För vårt vidkommande betyder detta närmast, att dogmatiken knytes fast vid de protestantiska symbola eller »de lutherskt-protestantiska hufvudbegreppen». Härvid märkes, att dessa symboliska böcker »icke få tillägna sig någon annan myndighet, än den de äga såsom öfverensstämmande med skriften», men därjämte »att det, som de upptaga såsom skiljaktlighet och hos oss gällande lära, icke får förbises och utplånas». Man må ej försöka att skyla öfver förefintliga olikheter. »Det är godt, att de kristna för sig göra skiljaktligheten tydlig. Att fördölja den, när den finnes, gagnar till intet.» För olikhetens skull försvinner ej det kristna brödraskapet. »Det är godt, om de kristna besinna detta och låta denna enhet i det hufvudsakliga gälla

mer än skiljaktligheterna i det härledda.»[1] Redovisningen för »den hos oss lefvande läran måste samvetsgrant rätta sig efter de symboliska böckerna», hvaraf dock ej följer, att dessa böra anföras eller åberopas i utdrag; de »böra såsom en förborgad fast tråd genomlöpa hela utvecklingen och gifva denna bestämdhet och stadga».

Med ledning af Guds ord och de protestantiska hufvudbegreppen träder alltså dogmatiken fram till det närmaste föremålet för sin verksamhet, nämligen de satser, i hvilka det kristliga medvetandet på dogmatikerns egen tid söker uttala sig. Bildandet af lärosatser pågår alltjämt. Läran kan aldrig bli färdig. »Såsom det, som ligger till grund för en lära och i en lära uttryckes, nämligen ett i en religion lefvande sinnelag, är en med lif utrustad organism, således en oändlighet, så är ock läran en sådan.» Hela församlingen arbetar på dess utveckling, om än ej alla medlemmar i samma grad; för detta ändamål har kyrkan vidtagit sina anstalter: predikan, katekisation och enskild själavård, och hvad härvid framkommer skall bli föremål för dogmatisk behandling.[2]

Af det föregående framgår alltså, att Reuterdahl vill »verkställa lärans utveckling och bestämning»: »efter det kristliga sinnelaget, sådant Kristus gifver detta, och under begagnandet af den redan tillförne bestämda läran och det skrifna ordet såsom ledare.»

I sin dogmatik utför han detta program så, att han först framställer hvarje läropunkt i enlighet med hvad han anser det kristliga medvetandet därom yrka, och sedan jämför det så vunna med bibelns och den senare läroframställningens utsagor. De dogmhistoriska utredningarna upptaga ungefär en fjärdedel, kanske en knapp tredjedel af det hela.

När Reuterdahl framställde sin tes, att dogmatikens norm borde vara »det kristna sinnelaget, sådant som Kristus

[1] Jmfr ofvan sid. 96 f.

[2] Jmfr Der chr. Glaube § 19, 3; Zur Darstellung § 196.

gifver detta», anslöt han sig därmed till den nya dogmatiska princip, som framlagts af Schleiermacher. Dennes program — att dogmatiken skulle utgå från den kristna erfarenheten, att dess föremål är ett genom Kristus verkadt nytt lif — betecknade en fullkomlig omstörtning i den dogmatiska vetenskapens historia. Härigenom borttogs förutsättningen för ortodoxiens och rationalismens inbördes fejd. Ortodoxien hade sett dogmatikens uppgift såsom framställandet af vissa läror, som skulle tros. Skriften var dogmatikens omedelbara källa. Scriptura sacra fattades såsom en samling af uppenbarade läror — revelationes. Rationalismen däremot tillerkände det mänskliga förnuftet (eller förståndet) normativ betydelse, skriften skulle tolkas efter förnuftet, det irrationella skulle aflägsnas ur kyrkans lära. Gemensam för båda var tanken, att kristendomen lefde af läror, som skulle erkännas. Häremot gjorde Schleiermacher gällande, att det var så långt ifrån att kristendomen bestode i ett accepterande eller ens i ett trostillägnande af läror, att dessa tvärtom först kunde uppstå ur den kristna erfarenheten, ur tron. De dogmatiska formuleringarna ha sin grund i den insikt, hvilken uppstår i en kristens själ, därmed att tron födes hos honom.[1] Från denna utgångspunkt får begreppet uppenbarelse en helt annan och ny betydelse. »Uppenbarelse är icke något meddeladt, som fordrar erkännande, utan den makt, som skapar det nya troslifvet.»[1] Genom dessa tankar har Schleiermacher grundlagt en verkligt evangelisk teologi. Han har metodiskt utfört det, som låg inneslutet i de reformatoriska grundsatserna — reformatorerna grundade lifvet, ej teologien.

Med stöd af denna uppfattning förmår Reuterdahl därför hänvisa till K r i s t u s såsom den egentliga uppenbarelsen, såsom den där ger det kristna sinnelaget, och som alltså bör vara dogmatikens allra egentligaste utgångspunkt och föremål.

---

[1] Jmfr Herrmann a. a. sid. 594; samt samme förf.: Die Lage und Aufgabe der evang. Dogmatik, Zeitschrift für Theol. u. Kirche 1907 h. 1 s., 19.

Då blir ställningen till skriften en annan än ortodoxiens. Den står ej längre såsom en sådan slags källa, ur hvilken man utan vidare kan ösa, och hvilkens ur sitt sammanhang lösryckta satser omedelbart kunna tjäna som dicta probantia för de dogmatiska utsagorna. Vi ha hört, huru Reuterdahl framhäfver skriftens gudomlighet såsom något i förhållande till Kristus härledt. Följden af denna nya uppskattning visar sig redan i den förändrade plats i det dogmatiska systemet, som läran om skriften nu får intaga. Den ställes ej längre i teten såsom den port, genom hvilken man vandrar in till efterföljande loci, utan behandlas såsom ett af de medel, genom hvilka Kristus verkar. Så går Schleiermacher tillväga, och Reuterdahl följer honom. Men följden visar sig ännu mera, när det gäller att närmare bestämma det sätt, på hvilket man vill använda skriften för dogmatiskt ändamål. Jag erinrar om Reuterdahls tre fordringar, att skriften skall tolkas historiskt-kritiskt liksom andra historiska urkunder, att skrifttolkningen skall ske mera i stort, samt att dogmatiken bör fästa hufvudsakligt afseende vid det, som säges om det kristliga sinnelaget.

Reuterdahl kunde hänvisa på Schleiermacher såsom föregångare, när han häfdade dogmatikens kristocentriska karaktär.[1] Också denna punkt hos Schleiermacher har varit af oerhörd betydelse, hvilket blir tydligt icke blott, om man

[1] Själf uppfattar R. detta som en af Glaubenslehres största förtjänster, att Kristi person »framvisades som en axel, kring hvilken all kristlighet hos den enskilte och all kristendom i världen vänder sig». Detta Schleiermachers betonande af Kristus såsom »ett historiskt individuale», som äger en öfver all mänsklighet upphöjd art, skiljer honom från all den spekulativa teologien. Därjämte framhåller R. två andra punkter såsom särdeles förtjänstfulla i fråga om »Schleiermachers åtgöranden för dogmatik», dels att han gifvit dogmatiken ett begrepp, som kan bestå inför all vetenskap och dels »att han med ett herravälde öfver materialen, för hvilket hvarje hinder viker, och med en finhet och skarpsinnighet i behandlandet af materialets särskilda momenter, som aldrig nog kan beundras, ända in i minsta detaljer utfört ett dogmatiskt system, som för samtid och eftervärld innehåller de kraftigaste fermenter

ser hans förfarande med rationalismen som bakgrund, utan också när man betänker hvad det haft för inflytande på det 19:de århundradets protestantiska dogmatik. På denna punkt har Reuterdahl gått utöfver Schleiermacher. Redan i sin formulering af dogmatikens norm betonar han, att det är Kristus, som ger det kristliga sinnelaget; och genom det sätt, på hvilket han vid utförandet af denna tanke hänvisar till uppenbarelsen i Kristus, ger han klarare uttryck än Schleiermacher gjort åt det sakförhållandet, att tron är knuten fast vid ett bestämdt uppenbarelseinnehåll, eller m. a. o. däråt att dogmatiken icke kan nöja sig med en rent subjektiv utgångspunkt, utan också fordrar en objektiv. Man ser i detta Reuterdahls betonande af Kristus såsom Guds det kristna sinnelaget skapande uppenbarelse, huru nära[1] i själfva verket steget ligger från Schleiermacher till de tankar, som med särskild energi framhäfts af Albrecht Ritschl och den af honom påverkade teologien.

Men om det i dessa Reuterdahls tankar ligger något synnerligen värdefullt och förtjänstfullt, så kan detta knappast sägas om det resultat, till hvilket han låter dem leda.

Man har med rätta framställt som en brist hos Schleiermacher, att han icke närmare undersökt på hvad sätt Kristus framkallar erfarenhet, tro.[2] Men gäller detta om Schleiermacher, så gäller det ännu mycket mer om Reuterdahl. Ingenstädes har han gjort något försök att närmare beskrifva, på

för religiös kunskap». St Kr. Not. 1843, sid. 205. Det kan ej bestridas, att R. härigenom verkligen träffat tre af Glaubenslehres hufvudförtjänster.

[1] Närmare än man ofta velat erkänna inom den s. k. Ritschlska skolan, jmfr t. ex. Kattenbuschs skarpa afgränsande, a. a. sid. 59 ff. Äfven slagordet »den historiske Kristus» förekommer i detta tankesammanhang hos Reuterdahl. Mot den spekulativa teologien framhåller R., att kristendomen »erhåller sanning» för en människa, därigenom »att Kristus, den historiske och verklige Kristus, framföres för hennes ögon». St. Kr. Not. 1842, sid. 93.

[2] Jmfr Clemen, Schleiermachers Glaubenslehre sid. 29; Herrmann, Chr. prot. Dogmatik, sid. 597.

hvad sätt erfarenheten, sinnesbeskaffenheten kan ha och har sin grund i Kristus. Han nöjer sig med att blott hänvisa på medvetandet däraf såsom ett faktum. Men härigenom blir det fara värdt, att Kristus kommer att framstå såsom en blott yttre auktoritet för människan, och att man på en annan väg kommer tillbaka till att fatta de »medel, genom hvilka Kristus verkar», icke blott såsom ledare utan såsom någonting, som betänkligt liknar reglementen för »gällande lära», såsom självständiga auktoriteter. Antydningar i denna riktning saknas visst icke hos Reuterdahl. Det personliga momentet skjutes undan. Det är karakteristiskt, att när han rör sig på ett så personligt område, som när han skildrar, huru »deras vittnesbörd, som redan fått mottaga gåfvan», är ett af Kristi medel för uppväckande af kristligt sinnelag, att han då utan vidare jämställer detta vittnesbörd med »de lärosatser om gåfvan, som redan äro bildade».

Samma sak — att läran tenderar att fattas såsom själfständig auktoritet — kan också iakttagas från en annan utgångspunkt. Schleiermacher fattade dogmatiken såsom en beskrifvande vetenskap och framhöll samtidigt — för första gången — att den borde skrifvas från partikulärkyrklig ståndpunkt. Ett kombinerande af dessa synpunkter kunde lätt ge som resultat, att den kyrkliga läran borde få gälla, sådan som den utvecklat sig. Vi kunna höra, huru Reuterdahl också slår in på denna väg, när han förebrår Schleiermacher, »att han för litet respekterar den gifna och bestående läran», och »att han ej i systemet upptar det gifna, ej ger detta det erkännande, som församlingen ger det», och motiverar denna förebråelse så: »då han låter Kristus och kristendomen såsom tillvarande vara bevis nog för deras rätt att tillvara och erkännas, så borde han låta detsamma gälla i afseende på läran. Sådan som denna en gång blifvit oss gifven, sådan må den af oss äras, såvidt som Kristus af oss äras».[1] Förutsättningen för ett sådant resonnemang är den tanken, att

[1] St. Kr. Not. 1843, sid. 205.

då religionen hör med till människonaturen, så äro de i densamma utvecklade tankarna lika sanna som mänskligheten är verklig.[1] Men göres det gällande, att den »tillvarande läran» är bevis nog för dess »rätt att tillvara och erkännas», så har man de facto sjunkit tillbaka till en för-Schleiermachersk ståndpunkt och utrustat läran med själfständig auktoritet; den är något gifvet, som fordrar erkännande.

Det är alltså tydligt, att Reuterdahls dogmatik bör få karaktären af att vilja medla mellan den nya Schleiermacherska principen och den gamla auktoritetsståndpunkten. I utförandet ter sig detta, som vi skola se, mången gång så, att Schleiermachers formler och tankar användas för att mildra den ortodoxa dogmatikens hårdheter. Reuterdahl kommer att intaga en förmedlingsståndpunkt, närmast besläktad med den, som i den tyska teologien representeras af namnen Twesten[2] och Nitzsch.

Reuterdahl räknar det som en af Glaubenslehres förnämsta förtjänster, att den infört ett systematiskt betraktelsesätt och brutit med loci-teologien. På samma väg vill han också själf slå in. Han hoppas, att den uppställning, han gör, »på ett naturligt sätt skall kunna vinna hela det kristna lärobegreppet». Reuterdahls indelning af dogmatiken är icke utan originalitet. Han utgår från Kristus. Kristus är »hufvudmomentet i den kristnes sinne», han måste också vara »hufvudmomentet i den kristna läran» och »hufvudföremålet för den kristna dogmatiken». Men Kristus står icke ensam. Bredvid honom stå Gud och världen såsom »verkligheter, som för den kristne hafva full tillvaro.» »För det kristna medvetandet framstår hvar och en af dessa tre hufvudpunkter både i och för sig och i förhållande till de tvenne andra.» Särskildt gäller det, att Gud måste betraktas i och för sig. Däremot är icke mycket att säga om Kristus eller världen i och för sig, sedan de behandlats både i deras förhållande till

---

[1] Jmfr Herrmann, Chr. prot. Dogmatik, sid. 600.

[2] Jmfr särskildt Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik II: I XIX ff.

Gud och i deras ömsesidiga förhållande. Med detta resonnemang som utgångspunkt får Reuterdahls schema följande utseende:

Första boken. GUD OCH VÄRLDEN.

Kap. 1. Gud i och för sig.

Kap 2. Gud i dess förhållande till världen.

Första afd. Om världen i och för sig.

Andra afd. Om skapelsen.

Tredje afd. Om uppehållelsen.

Kap. 3. Världen i dess förhållande till Gud.

Första afd. Läran om världens ursprungliga förhållande till Gud eller om Guds beläte i världen.

Andra afd. Läran om världens nuvarande förhållande till Gud eller om synden.

Andra boken. GUD OCH KRISTUS.

Kap. 1. Gud i dess förhållande till Kristus.

Kap. 2. Kristus i dess förhållande till Gud.

Tredje boken. KRISTUS OCH VÄRLDEN.

Kap. 1. Läran om Kristus i dess förhållande till världen eller om Kristi försoningsverksamhet.

Första afd. Om Kristi verksamhet i allmänhet.

Andra afd. Om Kristus såsom verkande genom medel.

A. Kristus såsom den där verkar genom ordet.

B. Kristus såsom den där verkar genom sakramenten.

I. Kristus såsom verkande genom dopet.

II. Kristus såsom verkande genom nattvarden.

Tillägg till A och B: Om ordets och sakramentens tjänare.

III. Kristus såsom verkande genom anden.

Kap. 2. Läran om världen i förhållande till Kristus eller om mottagandet af Kristi försoningsverksamhet.

Första afd. Läran om mänskligheten såsom i allmänhet delaktig af Kristi försoningsverksamhet.
Andra afd. Läran om de enskilde såsom tillhörande delaktigheten i nåden.
Tredje afd. Läran om föreningar af individer såsom delaktiga i nåden.
A. Den kristliga familjen.
I. Det kristliga äktenskapet.
II. Det kristliga föräldra- och barnaförhållandet.
III. Det kristliga husbonde- och husfolksförhållandet.
B. Den kristliga staten.
C. Kyrkan.
Fjärde afd. Läran om människans fullbordande i nåden.
A. Döden.
B. Världens slut.
C. Kristi återkomst, de dödas uppståndelse, domen.
D. Kristi rike.

Redan indelningen af en dogmatik har åtskilligt att säga om dennas tendenser; och en jämförelse med Schleiermachers indelning är lärorik. Man kan spåra dennes inflytande i terminologien; äfven själfva anordningen kan sägas löpa tämligen parallellt med Schleiermachers; dennes första hufvudafdelning motsvarar ungefär hvad Reuterdahl behandlar i sin första bok fram till tredje kapitlets andra lärostycke, och rästen hos Reuterdahl har likaledes något så när sin motsvarighet i Schleiermachers utveckling af »det religiösa medvetandets företeelser sådana de bestämmas af motsatsen mellan synd och nåd». Därjämte träffar man öfverensstämmelse i en del detaljer, så t. ex. behandlar äfven Reuterdahl läran om Guds egenskaper på olika håll. Men man kan dock icke säga, att Reuterdahl står i något särdeles nära beroende

af Schleiermacher, hvad indelningen beträffar. Därtill visar hans schema alltför stora olikheter både med afseende på placeringen af det dogmatiska stoffet och i fråga om hufvud- och underrubriker. I förändringarne kan man spåra syftet att ge uttryck åt en annan dogmatisk ståndpunkt, och man får åtminstone en antydan om, hvartåt han vill, när man ser, att han inför ett särskildt kapitel om Gud i och för sig, insätter en speciell hufvudafdelning för kristologien, flyttar treenighetsläran från dess bihangsartade ställning i slutet på boken hos Schleiermacher in i centrum — den behandlas i kapitlet om »Gud i dess förhållande till Kristus»[1] — låter Schleiermachers bihang om änglarne och djäfvulen inrycka i den egentliga framställningen o. s. v.

1.

Reuterdahl börjar alltså sin första bok med ett kapitel om »Gud och i och för sig». Rubriken är ju påfallande, om man kommer från Glaubenslehre, och visar redan den, att han känt ett behof att gå utöfver Schleiermachers gudsbegrepp. Nu är det visserligen oriktigt att utan vidare beskylla Glaubenslehres gudsbegrepp för att vara panteistiskt. Det är ju själfva hufvudtanken i fråga om det där utvecklade religionsbegreppet, att den absoluta beroendekänslan ej kan hänföras på världen, utan blott på Gud,[2] och att således Gud är något annat än världen. Men å andra sidan vill Schleiermacher alls icke tala om »Gud i och för sig» eller om Gud utom världen. Idéerna Gud och värld äro korrelata.[3] Han säger i sin dialektik: »det absoluta, den högsta enheten, identiteten mellan det reala och ideala äro blott schemata; vi veta blott om Guds vara i oss och i tingen, men alldeles

[1] Denna rubrik har tydligen tillkommit för systematikens skull och är intet adekvat uttryck för innehållet.

[2] Der chr. Glaube, § 4, 4.

[3] Jmfr Moe, Om Betydningen af Schleiermachers Religions- og Gudsbegreb, sid. 9.

intet om ett Guds vara utom världen eller i sig»; och vidare: »Gud kan icke heller tänkas utom världen; så snart man liksom tänker honom före världen, märker man, att man icke längre har samma idé, utan ett tomt fantasma.»[1]

Reuterdahl däremot vill enligt rubriken tala om Gud i och för sig. Dock visar sig strax i början spår af det inflytande, som Schleiermachers lära om Gud utöfvar. Han finner sig nödsakad att rättfärdiga sitt tal om Gud i och för sig. Ty strängt taget vet det kristliga medvetandet ingenting härom. Men man kan ändå med en iss rätt tala om ett sådant gudsbegrepp, om man skiljer mellan Guds närmare och fjärmare förhållande till världen. I jämförelse med det närmare synes det fjärmare vara ett intet; betraktar man då detta fjärmare förhållande, så tycker man sig se Gud i och för sig — fastän det noga taget ej är så.

Vid sin granskning af det kristna medvetandet[2] finner Reuterdahl, dels att världen befinner sig i en innerlig gemenskap med Gud, och dels att Gud är utom världen, skild från världen, eller m. a. o. Guds immanens och extramundanitet

Han anmärker, att tanken på Guds immanens är den

---

[1] Schleiermachers Dialektik §§ 216 och 219, cit. efter Clemen a. a. sid. 7.

[2] Inledningsvis behandlas frågorna om gudsmedvetandets uppkomst och de s. k. gudsbevisen. Gudsmedvetandet uppkommer ej genom resonnerande utan genom undervisning af fromma föräldrar, barnalärare och kyrkans lärare. Egentligen skänkes dock gudsmedvetandet ej på detta sätt, det blott uppkallas och förtydligas: »det är nämligen gudsmedvetandet i mänskligheten, hos oss i kristenheten, som uppkallar och underhåller sig själf»; eller rättare: »det är den i kyrkan lefvande Guden, som fortplantar sig själf och sin kunskap hos individerna.» — Härmed har R. också velat antyda sin mening om gudsbevisen. Dessa äro visserligen icke verkligt bindande bevis, men en bekräftelse. »Just därför att Gud i mänskligheten är tillstädes, kan han äfven af människans förstånd finnas.» R. söker därför i anslutning till Twesten vindicera ett visst värde åt bevisen. De kunna ej föra den, som icke erkänner Gud, till tro, ej heller behöfvas de för det kraftiga gudsmedvetandet, men för många, »som hvarken rent af sakna en Gud eller på det sätt äga honom, att han alltid för dem förnimmes vara närvarande», kunna de ha sin betydelse.

mera naturliga, tron på Guds immanens är gemensam för all religion. »Det är för människotanken ett slags behof att låta kringföra sig i cirkel af sig själf, världen och Gud, att göra än den ena än den andra af dessa punkter till medelpunkter.» Sådana försök kunna ej ogillas, så mycket mer som de framkallat härliga skapelser. »Hvem skulle önska Platos konstruktioner borta från världen? Hvem skulle icke glädjas åt Spinozas konsekvens och klarhet och mod? Hvem skulle icke beundra de senare tidernas spekulativa frihet och kraft? Att vilja hafva allt detta aflägsnadt från mänskligheten skulle vara ett för den odlade mänskligheten föga värdigt barbari.» Men förfarandet är ensidigt. Gud är också utom världen. »Monoteisten är icke nöjd med den inre kraft, som håller världen tillsammans, han måste också hafva en kraft öfver denna kraft, en kraft, som af intet beror, — — som således icke blott är i allt, utan ock öfver allt.» Detta är sa mycket nödvändigare för den kristne monoteisten på grund af den söndring, som han känner mellan Gud och människor. »Då vi lära våra barn, att Gud bor i himlen, gifva vi dem visserligen en sinnlig föreställning, men vi lära dem därigenom något mera, nämligen att den Gud, af hvilken världen och vi själfva bero, är en från världen skild Gud, hvilken äfven utom världen har sin tillvaro.»

Reuterdahl är alltså inte nöjd med Schleiermachers immanenta[1] gudsbegrepp, som visserligen ville upprätthålla en skillnad mellan Gud och världen, men fattade denna mera såsom en åtskillnad i fråga om existenssätt och funktion.[2] »Att den kristne» — säger han — »icke kan tänka sig världens lif såsom skildt från Guds innebär för honom ingen nödvändighet att också förkasta tanken på ett Guds lif som skildt från världens.» Härvid bekymrar det honom föga, om det skulle uppkomma en dualism genom detta betraktelsesätt, men faran härför anser han icke vara verklig. Den skulle vara det, om Gud blott vore extramundan, men nu är han ju på samma

[1] Jmfr Pfleiderer, Die Entwicklung d. prot. Theol., sid. 110.
[2] Jmfr Moe, a. a. sid. 9.

gång immundan, »är världens själ, är anden i allt, lifvet och kraften och tanken i allt». Båda bestämningarne tjäna till att rektifiera hvarandra och »gifva hvarandra jämvikt. Glömma vi extramundaniteten, så står panteismens villfarelse nära, glömma vi immundaniteten, blir Gud egentligen blott en fetisch». Hos den ene kan extramundaniteten, hos den andra immanensen öfverväga. »Den ene känner Gud för sig mera närvarande i naturens härlighet och obetvingliga makt, i konstens rikedom och skönhet, i människotankens skarphet och klarhet, i människosjälens rättrådighet och härlighet; den andra ser i allt detta blott stumma och liflösa gudar och finner allenast hos honom, som bor öfver molnen, en hvila för sin tanke. Vi få väl icke klandra det mått af öfvervikt, som på endera sidan kan finnas, blott den ena vågskalen icke står alldeles tom. Lyckligast är utan tvifvel den, likasom han säkert är sanningen närmast, för hvilken båda vågskålarne stå något nära lika.»

Reuterdahl beskrifver det såsom en psykologiskt naturlig utvecklingsgång, om man slutligen når fram till en sådan syntes af immanens och extramundanitet. Barnets gudsföreställning är extramundan med fetischistisk anstrykning, ynglingens företrädesvis immundan, medan slutligen hos mannen den extramundana föreställningen kommer till sin rätt bredvid den immundana under trycket af skillnaden mellan det som är och bör vara.[1] Karakteristiskt och vackert

[1] Det är väl ej så utan, att denna tankegång återspeglar R:s egen utveckling. Åtminstone framhöll han i sina tidigare skrifter med förkärlek det immanenta draget. Detta kunna vi höra redan i de termer R. använder, när han i »hvad är religion» skall uttrycka den absoluta beroendekänslans grund: »det oändliga», »allt», »det hela», »varandet i sin oändlighet», »evigheten», »det eviga», »det gudomliga», »oändlighetens ande», »den oändlige», »den evige». Samma termer — »oändligheten», »den oändlige» — användas f. ö. redan i den 1824 utgifna skriften om Profeterna (jmfr inl. och sid. 8). Att tonvikten ligger på det immanenta märkes ock af den lifliga polemiken mot rationalismens gudsbegrepp, som icke når fram till »det oändliga». »Deras Gud är icke en oändlig Gud; Han är en mycket stor, mycket mäktig, mycket vis Herre, men hans egenskapers oändlighet är en för dem dold

beskrifver han ett sådant gudsbegrepp såsom »det första egentliga momentet af kristendom» och »en härlig gåfva». »Den tilldelar människan fasthet och trygghet. Den lämnar ljus åt hennes öga och stöd åt hennes hand. Med densamma har hon begynnelsen till allt det vetande, som för henne är af nöden, och anlaget, möjligheten till allt det görande, som af henne kan äskas. Och ändock saknar hon icke den glädje, den lefnadslust, den frimodighet, den mottaglighet för allt skönt och härligt, hvilken hon såsom människa icke heller kan umbära. Den extramundane Guden är nämligen för henne också en immundan, och när hon fröjdar sig åt naturen och konsten och människoanden och människoförmågan, så fröjdar hon sig åt Honom.»

Gudsföreställningens hufvudbegrepp är: Gud lefver, Gud är den allena lefvande, allt lifs källa och upphof. Därbredvid ställer Reuterdahl begreppet Guds personlighet som »en föreställning», hvilken egentligen betyder detsamma som att Gud lefver, att han är en ande utrustad med förmåga till andeverksamhet. Begreppet, som för »den enfaldiga föreställningen» är klart, vållar tänkaren svårigheter, därigenom att uttrycket hos oss betecknar en »enskildhet och ofullständighet». »Dock är det väl mera uttrycket person än den uttryckta saken, som innebär ett afskräckande.» Reuterdahl varnar emellertid för felaktiga och okristliga föreställningar som lätt kunna ansluta sig till talet om Guds personlighet; sådana som »att Gud för den enskiltes skull skall rubba den världsordning som han en gång bestämt, liksom att bönen är ett slags trollmedel för vinnandet af denna rubbning».

Inflytandet från Schleiermacher visar sig ännu tydligare vid Reuterdahls behandling af Guds egenskaper. Dessa beteckna egentligen intet hos Gud i och för sig, utan blott

---

sak.» — Jmfr t. ex. också Th. Q. 1828 III, sid. 55 och sid. 68, där R. i en recension af en dogmatik af S. Lundblad säger mot honom: »man hyllar icke någon irreligiös panteism för det man säger, att intet existerar utom Gud». — Trots R:s bemödanden att dela jämnt torde man få säga, att hufvudaccenten äfven i hans dogmatik ligger på immanensen.

något i vårt medvetande om honom. Då allt vårt gudsmedvetande är ett vetande om Guds förhållande till världen, blir följden, att äfven »Guds egenskaper mera (obs. den försiktiga formuleringen) uttrycka vårt medvetande om Gud, således hafva en subjektiv realitet, än de beteckna något i Gud verkligt och olika, således hafva en objektiv realitet.»[1] Därvid upptages också Schleiermachers argumentation för detta betraktelsesätt: att i motsatt fall föremålet för egenskaperna skulle blifva något sammansatt, Gud skulle komma att fattas såsom en mångfald funktioner och därigenom ställas inom motsatsernas område.[2] Reuterdahl säger: »olikhet tillhör världen, enhet Gud. Är det icke enhet i Gud, så är han ingen Gud. Skall det också hos honom finnas olikhet, skall den ena egenskapen bestämma, modifiera, inskränka den andra, skall flera särskilda momenter tillsammans utgöra ett helt, så hafva vi en värld och ingen Gud. Det är intet tvifvel, att vi behöfva säga oss, hurudan Gud är, men vi behöfva säga det f ö r o s s, icke för honom; vi behöfva säga det, för att vårt begrepp i någon mån skall kunna utveckla den rikedom och härlighet, som framträder för våra tankar, i det vi vända dem till Gud. Är det frågan blott om Gud själf i sitt oändliga väsende, så är det ingen åtskillnad, så är det ingen kvalitet, så är det ingen begränsning och bestämning.[3] I honom, som är öfver världen, som är skild från världen, som är motsatsen till allt, som kallas värld, kan icke den olikhet finnas, som för världen är det utmärkande.» — Fördelen med denna åskådning anser Reuterdahl vara, att den hindrar dogmatikern att förfalla till antropomorfism och kosmomorfism. Karakteristiskt tillägges: »Det hindrar oss också från den stolthet, som skulle bli följden af att inbilla sig veta något om Guds innersta väsen,

---

[1] R. betonar, att han härvid står i öfverensstämmelse med »de gamle», exempelvis med Quenstedt.

[2] Der chr. Glaube, § 50, 2.

[3] Jmfr tidigare Th. Q. 1828 II, sid. 24. »Oändligheten kan icke för en människa framstå fullkomligt ren, färgfri och gestaltlös. I sig själf måste vi naturligtvis erkänna den såsom sådan»; se ofvan sid. 78.

men det hindrar oss ej att forska i Guds väsen, sådant det för oss uppenbarat sig.»

Hela detta resonnemang om omöjligheten af att säga något om Guds innersta väsen och om egenskapernas blott subjektiva realitet visar en i ögonen fallande likhet med Schleiermachers tankegång. Det är hans gudsbegrepp, som bildar den nödvändiga förutsättningen för resonnemanget, och som Reuterdahl skildrar, när han talar om Gud såsom en enhet, i hvilken ingen olikhet, ingen kvalitet, ingen begränsning och bestämning finnes. Vi känna igen Schleiermachers transcendenta, absoluta och motsatslösa enhet och det bakom detta gudsbegrepp liggande spinozistiska substansbegreppet med dess: omnis determinatio est negatio.[1] Men säkert är, att »det kristna medvetandet» icke är tillfredsställdt med ett gudsbegrepp, som icke ger rum för öfvertygelsen om, att egenskaperna verkligen ha sin motsvarighet i Guds objektiva väsen, och att det icke är en förtjänst hos Reuterdahl, att han i detta stycke följt Schleiermacher så pass tätt i spåren. Ty om än detta medvetande naturligtvis icke gör anspråk på adekvat gudskännedom, så tviflar det dock icke på, att t. ex. Guds kärlek verkligen är ett uttryck för Guds »innersta väsen».[2] Bättre än Reuterdahl säger här hans vän Twesten: »Vi ha en sann, om än icke adekvat föreställning om Gud.»[3] — Den Schleiermachersk-Reuterdahlska argumentationen håller f. ö. ej streck. Egenskapernas motsvarighet hos Gud skulle endast då behöfva medföra, att Gud förvandlas till »en värld» och ställes inom motsatsernas område, såvida den ena egenskapen ej läte sig tänkas såsom inordnad under den andra;[4] och en åtskillnad

[1] Pfleiderer, a. a. sid. 110.

[2] Jmfr t. ex. Pehr Eklund, Den teol. vetenskapen, sid. 65; v. Frank, Geschichte u. Kritik d. neueren Theol., sid. 105 och Martensen, Den kristliga dogmatiken, öfvers. fr. tredje upplagan, sid 79. Den senare säger: egenskaperna äro »Guds egna uppenbarelsesätt». En motsatt uppfattning är »en kränkning af uppenbarelsen».

[3] Twesten, a. a. II: 1, sid. 4.

[4] I själfva verket ser R. själf saken på detta sätt; han säger: »egen-

mellan egenskaper öfverhufvud strider blott mot ett sådant gudsbegrepp som Schleiermachers.[1]

Vid indelningen af de gudomliga egenskaperna följer Reuterdahl Twestens gruppering i negativa och positiva. De negativa, som tilläggas Gud i och för sig, hindra gudsmedvetandets neddragande i en lägre krets, de positiva åter ställa Gud närmare världen »och hindra oss från att vid de negativa förlora oss i kalla förståndsbegrepp, som hafva en större metafysisk än dogmatisk halt.» Dock vill Reuterdahl icke behandla egenskaperna i sammanhang.[2] »Såsom förnämligast (!) uttryckande vårt medvetande om Gud stå de tillsammans med andra momenter af detta medvetande.» Han ansluter sig till »Schleiermachers förfarande i det hela.» »I enskildheterna ämna vi ej följa honom», tillägger han. Dogmatikern bör ej klandras, därför att han behandlar olika gudomliga egenskaper på olika ställen. »Såsom Guds allmakt och rättfärdighet hafva en något olika plats i det kristliga fromma sinnet, så synas de också böra hafva en olika plats i det kristna dogmsystemet.»[3] Detta hans försvar för sig och Schleiermacher torde i själfva verket vara öfvertygande.

Reuterdahls gudsbegrepp framstår i klarare dager ge-

---

skaperna ligga alla i hvarandra», »därför att Gud är fullkomlig, är han vis i godheten och rättfärdig i kärleken».

[1] Clemen, a. a. sid. 55.

[2] R. afser härvid »förnämligast» de positiva, »operativa» egenskaperna. Han framställer de gudomliga egenskaperna på följande sätt. Gent emot »världen i och för sig» framstår Gud såsom oförgänglig, evig och allestädes närvarande; af skapelsen framgå hans allmakt och allvishet; af uppehållelsen hans allestädes närvaro och godhet, hvarjämte hans allmakt och allvishet närmare belysas. Begreppet »fader» sammanfaller med Guds godhet, det är visserligen ett mänskligt uttryck, »men vi erkänna ock, att då ett oegentligt uttryck skulle väljas — och hvilka ord om Gud äro icke oegentliga? ... så kunde intet bättre väljas än uttrycket faderlighet». Mot världens ursprungliga och nuvarande förhållande till Gud svara hans helighet och rättfärdighet; och genom Kristi sändande till världen komma hans kärlek och barmhärtighet i dagen.

[3] Jmfr Der chr. Glaube, § 31, 2.

nom hans lära om skapelsen och uppehällelsen. Han låter skapelsen motsvara Guds extramundanitet och uppehållelsen hans immanens samt tillämpar på båda begreppen hvad som förut sagts om möjligheten af ett vetande om Gud. Om båda dessa gudomliga »handlingar» gäller, att vi endast kunna tala om dem, sådana de äro i förhållande till oss. »Hvad de äro i Gud, det drista vi oss så mycket mindre till att säga, som det för oss är klart, att skillnader blott för oss hafva en tillvaro, och att vi af de färger, som med icke ringa härlighet skimra för våra ögon, icke äro berättigade att sluta till någon ljusets brytning i det gudomliga väsendet.» Men iakttager man detta och är varsam mot allt förmänskligande, »har det ingen betänklighet att tala om gudomliga handlingar».

Reuterdahls hufvudintressen vid behandlingen af skapelseläran är att å ena sidan undvika panteism, då Gud fattas såsom lifskraften för utvecklingen, och å andra sidan en dualistisk antropomorfism, »som låter Gud uppbygga världen som byggmästaren ett hus». Visserligen säger han, att han af dessa två riktningar anser dualismen stå kristendomen närmast; men i själfva verket är polemiken skarpast och utförligast mot denna, och hans närmare utveckling af skapelseläran följer tämligen troget Glaubenslehres.

Hufvudsumman af hvad det kristliga medvetandet innehåller om skapelsen kan enligt Reuterdahl sammanfattas så: »Såsom allt är beroende af Gud, så har ock allt af Gud sitt upphof.» »Det kristliga medvetandet fattar Gud såsom absolut oberoende, men världen däremot såsom en i mångfald och omväxling, i inskränkthet och förgänglighet varande verklighet, som därför måste vara till icke a se, såsom Gud, utan ab alio. Då världen blott kan bero af något oberoende, och då något annat oberoende än Gud ej kan tänkas, så blir för vårt medvetande Gud den som i sig innehåller orsaken till världen, den beroende.»

Liksom hos Schleiermacher följer nu en del negativa bestämningar. 1) Det skapade får icke sammanblandas med

skaparen, hvarvid världen hvarken i sin helhet får sammanblandas med skaparen — mot den panteistiska åsikt, som »borttager skaparen» — eller någon del af världen undandragas skaparen — mot immanensläran, såvidt den gör människoanden till en Guds ande (ej en skapelse af honom), hvilket tillintetgör klyftan mellan Gud och världen. Reuterdahl upptar de från Glaubenslehre § 40 kända teserna[1] och låter deras udd få en bestämd riktning mot panteism och immanenslära.

Å andra sidan få 2) inga bestämningar, som blott tillhöra det skapade tillerkännas skaparen. Till ett sådant förmänskligande hör att fråga efter skapelsens huru och när. Förebilden är här Schleiermachers opposition dels däremot, att skapelsen fattas på mänskligt vis, och dels däremot att den föreställes såsom tidlig.[2]

I samband med en värdesättning af skapelseberättelsen i Genesis utreder Reuterdahl närmare det oriktiga och för fromhetens intresse främmande i att fråga efter skapelsens huru. »Världens utveckling bör ej sammanblandas med skapelsen. Till ett sådant sammanblandande har man gjort sig skyldig, då man t. ex. i den mosaiska urkundens ord om de sex skapelsedagarna trott sig finna svar på frågorna om skapelsens huru. Dessa ord åsyfta tydligen blott utvecklingen, och utvecklingen i en viss inskränkt del af skapelsen. De göra nämligen hufvudsakligen afseende på jorden, hvilken i skapelsens helhet icke har en större betydelse än sandkornet har i jordens helhet. Att nu göra de gamla ärevörda orden om en utveckling på jorden, ord som för vetgirigheten hafva en rätt betydlig vikt, men för fromheten ingen direkt, då hvilken utveckling som helst är för fromheten tillfredsställande endast Gud däri tänkes verksam, att göra dessa ord, säga vi, till en ledning för läran om skapelsens huru, det kan icke godkännas. Frågan om ett huru i skapelsen behöfver icke uppkastas och får icke uppkastas. Den behöfver icke uppkastas. Att Gud är skaparen är för den fromme nog och be-

---

[1] Der chr. Glaube, § 40 tesen samt mom. 2.

[2] Der chr. Glaube, § 41.

höfver icke erhålla något tillägg. Den får ej uppkastas. Genom det att den uppkastas göres Gud till en mänsklig konstnär. För denne gäller ett huru, för denne är ett sätt att efterfråga. Efterfrågas det ock för Gud, så brytes mot den förut uppställda satsen, att Gud såsom skapare icke får af sin skapelse emottaga några bestämningar. Utvecklingens huru hör däremot till en vetenskap af helt annat slag än den teologiska. Denna må därmed själfständigt sysselsäta sig. Den har således visserligen att akta på de ifrågavarande orden, men är icke annorledes af dem bunden än af hvar och en annan kunskapskälla. Att den annorledes däraf blifvit bunden, har i de äldre tiderna icke varit för denna vetenskapen och i de senare, då bandet lossnat, icke för kristendom och teologi till någon nytta.» — Vi höra i Reuterdahls resonnemang en utveckling af Schleiermachers ord om »att läran om skapelsen förnämligast måste utvecklas i den akt och mening, att allt främmande må undanrödjas, på det icke från det sätt, hvarpå frågan om tingens upphof besvaras från annat håll, inom vårt område måtte insmyga sig något, som står i motsägelse till det rena uttrycket af den absoluta beroendekänslan.»[1]

Bestämningen att skapelsen skett genom Guds ord omtalar Reuterdahl såsom »en vacker och djuptänkt», fast »antropopatisk» bild, som uttrycker, att Gud ej på människors vis behöfde materia eller verktyg; detsamma betyder också formuleringen: skapa »af intet».

Skapelsens n ä r vill Reuterdahl blott bestämma negativt. Den får å ena sidan icke ha skett i tiden, men får å andra sidan icke tänkas evig, genom hvilka tvenne satser Guds oberoende uttryckes. »En evig skapelse skulle göra världen till Gud; ett timligt Guds verk gör Gud till timlig och världslig.» Att fråga efter ett bestämdare när innebär »en logisk förvillelse». Ett när kan blott komma ifråga, om en räcka tilldragelser är började; det behöfves särskildheter, bland hvilka det ifrågavarande föremålet har sin plats. Men frågar man om ett när med afseende på skapelsen, visar detta, att man

[1] Der chr. Glaube, § 39, tesen (efter Ignells öfvers.); Jmfr § 40, 1.

blott fattar världen såsom »en särskildhet» i stället för en helhet, medan det är en af Reuterdahls hufvudsatser, att världen vid skapelsen måste fattas såsom »helhet». Det kristna medvetandet kan — slutar han — icke komma längre än till att låta världen stå som något efterföljande i förhållande till skaparen. »Längre åt någondera sidan kunna vi icke komma utan att stranda på de farligaste klippor.»

Jag sade, att Reuterdahls skapelselära visade nära beröringspunkter med Schleiermachers. Det anförda har bekräftat detta. Trots modifikationer i fråga om enskildheterna är tendensen densamma: att afsöndra allt, som ej kräfves af fromhetens behof, och återförvisa detta andra till naturvetenskapernas område. Och metoden är likaledes densamma: genom negativa bestämningar skola felaktiga föreställningar uteslutas.

Skillnaden mellan skapelsen och uppehållelsen beskrifver Reuterdahl så, att skapelsen fattar världen från helhetens synpunkt, men uppehållelsen däremot från enskildheternas. Liksom världen är beroende af Gud, måste ock de särskilda tingen vara det. Skapelsen och uppehållelsen fullständiga hvarandra och bilda tillsammans ett helt gudomligt verk. »De äro blott ett, om de betraktas med hänseende till Gud, de äro för oss två, antingen vi betrakta världen i dess helhet eller i dess enskildheter». Anledningen till att denna sats uppställes är naturligtvis samma misstänksamhet mot allt, hvilket kan synas flytta Gud inom motsatsernas område, som vi förut gjort bekantskap med; den skulle väl f. ö. knappast ha blifvit uppställd, om ej Schleiermacher sagt, att skapelsen kunde återföras på uppehållelsen och tvärtom.[1]

Större intresse än Reuterdahls utveckling af begreppen uppehållelse, försyn, medverkan och styrelse[2] erbjuder hans i

---

[1] Jmfr Der chr. Glaube, § 38, 1.

[2] Jämte begreppet uppehållelse upptager och använder R. liksom Twesten (a. a. § 38 och 40) begreppen försyn, medverkan och styrelse, medan Schleiermacher däremot polemiserar mot användandet af uttrycken medverkan och styrelse; Der chr. Glaube, § 46 tillägget.

detta sammanhang förekommande behandling af frågorna om det onda samt om Guds ställning till naturkrafterna och om undren.

Huru förena det fysiska och moraliska onda därmed, att världen är skapad och uppehållen af den fullkomlige Guden? Det egentligen förklarande härvidlag finner Reuterdahl i människans relativa frihet. Han fastslår först, att det verkligen finnes ett ondt; ett förnekande häraf skulle vara ett förnekande af Gud. Finnes intet ondt, så finnes ej heller något godt, säger han i likhet med Twesten.[1] En del förklaringar närma sig ett förnekande af det onda; så den, som låter detta ha »sin grund i den inskränkning, som är ett för världen nödvändigt attribut», och således vara något blott naturligt och nödvändigt samt blott till skenet ondt — Reuterdahl tänker väl närmast på Spinoza.[2] Något riktigt kan ligga häri, men förklaringen är ej tillräcklig, ej ens för det fysiska onda och mycket mindre för det moraliska. Han vänder sig vidare mot dem, som säga, att det moraliska onda ej skulle vara något absolut ondt, men en möjlighet, till och med en begynnelse till det goda, och afser därmed Schleiermacher.[3] Också här finnes någon sanning. Men såvidt som förklaringen fråntager det onda dess verklighet, såvidt kan den aldrig erkännas af den kristne. Låt vara att i verkligheten ingen skarp gräns kan dragas mellan moraliskt goda och moraliskt onda handlingar, så »kunna vi dock tänka oss skillnaden mellan godt och ondt rätt skarp, rätt bestämd». Hvarje förklaring, som söker upphäfva det onda, måste förkastas, hufvudsakligen på grund af vårt eget medvetande om skuld.

Reuterdahl vill icke gå in på »de skarpsinniga försök» till förklaring, som blifvit gjorda, utan »helt enkelt och kort» säga, hvad som synes honom vara »det sannolikaste». Om

---

[1] Twesten, a. a. II: 1, sid. 128.

[2] Jmfr Twestens liknande anmärkning mot denne, a. a. II: 1, sid. 125.

[3] Der chr. Glaube, § 48. 2; Jmfr Twestens anmärkning häremot, a. a. II: 1, sid. 126.

det fysiska onda gäller det, att detta utan tvifvel till en del har sin grund i den inskränkning, som är en nödvändighet för världen, och att det således är mera ett skenbart ondt. Det kan synas vara ett ondt i enskildheterna, »men för den som ser världen i dess helhet är det långt ifrån ett ondt, utan ett godt». Men å andra sidan kan det fysiska onda också vara ett verkligt ondt genom sitt samband med det moraliska onda, fastän ett sådant samband visst icke alltid finnes eller är möjligt att upptäcka Att sluta från fysiskt till moraliskt ondt vore orättvist.

Rörande »hufvudfrågan», det moraliska onda, opponerar Reuterdahl mot antagandet af en allmän ond världsvilja. Funnes en sådan, skulle det vara svårt att anse världen hafva sin tillvaro af en fullkomlig Gud. Liksom det fysiska onda ligger det moraliska onda blott »inom enskildheternas område», hvilket förhållande »i betydlig mån minskar svårigheten af en förklaring». De enskildheter, hos hvilka det moraliska onda finnes — människorna, kunna nämligen »jämte eller före detta hafva något annat, genom hvars användande eller icke användande det moraliska onda både kan uppkomma och uteblifva, men hvars tillvaro och uppehållande så mycket mindre kan läggas Gud till last, som däraf ett moraliskt godt, ja det högsta moraliska goda likaväl som det moraliska onda kan komma». Reuterdahl hänför därför det moraliska onda på människoviljans, visserligen ej fullkomliga, men relativa frihet. Viljan »skulle icke kunna vittna om ett fullkomligt verk af en fullkomlig Gud, om den icke på mer än ett sätt kunde brukas». Funnes icke förmåga att välja det onda, »då funnes en fullkomlighet mindre i världen, för hvars frånvaro Gud väl med mera skäl skulle kunna anklagas, än han nu anses böra rättfärdigas, för det han i den mänskliga förmågan låtit ondt och godt ligga bredvid hvartannat och gifvit människan val mellan båda».[1] Guds så kallade tillåtande af det onda »ligger i omöjligheten af de fullkomligheters inskränk-

[1] Jmfr Twestens liknande resonnemang, a. a. II: 1, sid. 130.

ning, som en gång blifvit gifna at världen. Det onda uppehålles då icke såsom ondt, men såsom frihet». Gud understödjer den onda handlingen icke såsom ond, utan blott såsom handling.

Härtill kommer, att man visserligen måste medgifva det ondas verklighet men icke dess herravälde. Världens begynnelse och slutmål visa hän till det goda. Reuterdahl instämmer med Twesten: »Det onda är en försvinnande verklighet. Dess tillvaro är en undergång.»[1] Den gudomliga medverkan kommer den goda handlingen till understöd. Det onda hejdas och tuktas af Gud och förbytes i sin motsats. Därför hindrar det onda oss icke »från att erkänna, ej blott en gudomlig skapelse, utan ock en gudomlig uppehållelse och medverkan».

Vi finna alltså, huru Reuterdahl på denna punkt gör gemensam sak med Twesten och opponerar mot Glaubenslehres skildring af det onda, enligt hvilken detta »icke är till i och för sig, utan har blifvit ordnadt af Gud endast såsom villkor för det goda och med hänsikt därtill».[2] Trots vissa erkännanden åt det delvis berättigade i Schleiermachers uppfattning vill han hålla orubbligt fast vid, att någon afprutning af det ondas verklighet ej får komma i fråga. Att han i fråga om det onda vill taga så bestämdt afstånd från Schleiermacher, beror på denna läras sammanhang med läran om frälsningsbehofvet och frälsningen. Här påträffa vi, hvad som kan sägas vara utgångspunkten för de olikheter, som finnas mellan Reuterdahls dogmatik och Glaubenslehre.

Närmare står Reuterdahl åter Schleiermacher, när det blir fråga om G u d s f ö r h å l l a n d e t i l l n a t u r k r a f t e r n a. Någon motsättning mellan dem och Guds »medverkan» äger icke rum.[3] Vi hindras icke — säger han — att tala om en gudomlig medverkan »därför att naturliga krafter verka i allt». Ty tingens krafter äro af Gud — i

[1] Twesten, a. a. II: 1, sid. 127 f.

[2] Der chr. Glaube, § 48, 3.

[3] Jmfr Der chr. Glaube, §§ 34, 46, 47 och 49.

annat fall är Gud icke den som betingar allt — och hvarje kraft i hvarje punkt af tiden och rummet uppehålles af Gud annars förnekas tingens absoluta beroende af Gud. Man kan icke säga, att dels Gud och dels tingen åstadkomma det som sker, utan »Gud och tingen verka allt hvardera för sig, nämligen Gud i tingen genom ett uppehållande af deras väsen och krafter och tingen därigenom att deras väsen och krafter uppehållas af Gud».

Hans uppfattning blir tydligare genom det han har att säga om bönen och undret. Liksom Schleiermacher vill han icke fatta bönen så, att Gud skulle kunna ändra sig på grund af densamma. Reuterdahl utgår från begreppen »förutseende» och »beslutfattande» (προγνωσις och προθεσις). Nyttjar man dessa termer om Gud, måste man se till, att ingen mänsklig svaghet insmyger sig i begreppen. I det Gud förutser »det sätt hvarpå den af honom i tingen nedlagda ordningen följes, verkställer han sin handling. Då den förutseende Guden också är den Gud, som i tingen nedlagt sin ordning, så är det för hans handlande icke tvenne grunder, utan en, hvilken dock för oss synes vara tvenne, nämligen en προθεσις, när vi blott fästa vår tanke på Gud, en προγνωσις, när vi blott se på världen.» Härmed är föreställningen om en förändring hos Gud utesluten. Bönen blir »behäftad med vidskepelse och icke rent kristlig, om den bedjande glömmer, att han talar till en herre, som fattat sitt beslut med afseende på det hela,[1] således också på hans behof och hans bön, innan denna ännu från ett mänskligt hjärta uppsteg. I en kristlig bön finnes det icke vår vilja utan Guds, som vår mästare ville att det i bönen skulle finnas.»[2] Därför är bönen icke själf öfverflödig och okristlig. »Den hör ju också

[1] Jmfr Der chr. Glaube, § 147, 2: Tror man sig »genom bönen kunna utöfva en inverkan på Gud, så att hans vilja och råd skulle böjas genom densamma», har man antagit en teori om bönen, »som vi — — — endast förklara för en öfvergång i det magiska»; samt § 47, 1 »Vår sats ställer äfven bönen under den gudomliga uppehållelsen, så att bönen och dess uppfyllelse endast äro delar af samma ursprungliga gudomliga ordning».

[2] Jmfr Th. Q. 1840, sid. 325.

till det hela, som för Gud är närvarande och af Gud afses» hör till Guds πρόγνωσις. På detta sätt vill Reuterdahl förena tron på bönens reala värde med öfvertygelsen om den af Gud »i tingen nedlagda ordningens» orubblighet.

Af samma art, endast något mer sväfvande formulerade, äro Reuterdahls tankar om *undret*. Han ville taga afstånd från två betraktelsesätt: ett, som anser undren omöjliga, det som »låter tingen styra sig själfva», och ett annat, som endast finner under, det som låter Gud stå såsom en främmande helt och hållet utanför världen. Emot dessa båda ställer han såsom den kristliga uppfattningen den, enligt hvilken undret är *obehöfligt*, »då Gud i och genom världen styrer världen». Man skulle visserligen kunna tala om en medelbar och en omedelbar gudomlig styrelse, men »allmänneligen att tala» är allt medelbart. »Då vi i tilldragelserna erkänna Guds hand, Guds finger, så äro just tilldragelserna de medel, genom hvilka dessa låta erkänna sig. Att se Guds verkan *utan något medium* tillhör ett lägre gudsmedvetande, det högre, det kristliga ser Gud både i allt och *öfver* allt.» Härmed inskränkes ej Guds makt och styrelse. Såsom gudomlig är den oändlig och kan därför icke beräknas. Men »kan den icke beräknas, så kan den uppenbara sig på helt andra sätt än vi ana och tänka. Att den gör det erfara vi hvarje dag». Reuterdahl har ingenting emot, att dessa uppenbarelser kallas under, »tvärtom vi älska undret, såsom det där erinrar oss om Guds oändliga makt». Men han vill *icke* fatta det *absolut*. Så fattadt inskränker det Guds makt i stället för att upphöja den, säger han i nära anslutning till Schleiermachers argumentation mot det absoluta undret.[1] Ett sådant begrepp skulle vidare göra »Gud och värld till främlingar för hvarandra och införa Gud i en värld, där han icke annorlunda än som en externus skulle regera» — man jämföre Schleiermachers polemik mot att Gud skulle

---

[1] Jmfr Der chr. Glaube, § 47, 1, där det bestrides, att de absoluta undren skulle vara nödvändiga af den grund, att den gudomliga allmakten skulle behöfva dem.

behöfva undren för att träda i omedelbar förbindelse med världen.[1]

Underbegreppet bör alltså fattas relativt. »Villigt och ödmjukt» tillerkännes Gud »det i relativt hänseende extraordinära, nämligen en makt och regering, som lika litet kan fattas och begripas, som den kan hejdas och motverkas. Gärna kallar en kristen denna makt och regering underbar». Reuterdahl vill från denna synpunkt icke draga någon skarp gräns mellan under och icke-under. »Från intet är undret absolut uteslutet, därföre att intet är skildt från Guds oändliga makt; och i intet är undret absolut och ensamt tillstädes, emedan Gud aldrig kan sakna medel att låta den af honom från evighet beslutade ordningen i verklighet framträda. Den kristne sätter sålunda hellre det gudomliga och det världsliga eller naturliga mot hvarandra såsom det skapande och det skapade, såsom det uppehållande och uppehållna, såsom det styrande och styrda, än han låter det naturliga och det öfvernaturliga vara hvarandras motsatser. Genom antagandet af något öfvernaturligt skulle han sätta en absolut gräns för Guds skapelse och uppehållelse.»

Hvad som härefter följer hos Reuterdahl är icke precis ägnadt att göra hans framställning klarare. Han vill mana till försiktighet: »för den kristnes ögon är något det vanliga, det beräkneliga, det fattliga: detta kallar han naturligt, icke-underligt. Annat ligger bortom hans beräkning, hans fattning, detta är undret. För det att det ligger utom hans fattning, ligger det icke utom Guds; för det att det icke passar efter den mänskliga naturens lagar, kan det rätt väl passa efter den gudomligas, det inträffade annars icke, det vidtoges annars icke af den gudomliga försynen. Vi kalla denna underbar, därför att den är gudomlig, icke därför att den är öfver all natur, således också öfver den gudomliga». Dessa något otydliga ord kunna väl närmast betraktas som ett slags parallell till Schleiermachers afslut-

[1] Der chr. Glaube, § 47, 1.

ningsord om vår bristande naturkännedom och oförmåga att kunna bestämma gränserna mellan det kroppsliga och andliga, på grund hvaraf vi icke ha rätt att anse något omöjligt.[1] Vill Reuterdahl säga något mera[2] — orden »icke passar efter den mänskliga naturens lagar» och sista satsen i citatet kunde tolkas i den riktningen — så lär det bli svårt att förena detta med hans uttalanden i öfrigt. Ty det slags under eller »det underbara», som Reuterdahl ofvan erkänt i tilldragelser, som särskildt äro förbundna med intryck af Guds hjälp och uppenbarelse, är icke längre under i ordets traditionella och egentligt supranaturalistiska mening.

Om Reuterdahl vid de nu senast behandlade dogmatiska problemen visat betydligt beroende af Glaubenslehre, blir afståndet däremot större, när han i sin första boks sista kapitel skall ge en utredning af världens, speciellt människans ursprungliga och nuvarande tillstånd.

Då världen fått tillvaro af Gud, måste den vittna om sin upphofsman, fullkomlighet måste tillkomma såväl »helheten» som »delarna». Människans ursprungliga fullkomlighet finner Reuterdahl bestå däri, att människan ursprungligen måste haft »ett världsmedvetande och ett gudsmedvetande, som icke var stördt utaf enskildheter» såsom nu (vishet). Hon »såg Gud både i allt och öfver allt». Likaledes hade människans vilja en ostörd riktning till helheten och Gud (helighet). Hvad odödligheten beträffar, »ligger den i själen d. ä. i självmedvetandet och gudsmedvetandet. Den själ, för hvilken ett själf och en Gud en gång uppgått, kan icke åter förlora desamma.» Men odödligheten kan icke utsträckas till kroppen — detta skulle vara »att upphäfva världsordningen» — annat än på så sätt, att döden icke var till såsom lidande eller fasa.

[1] Der chr. Glaube, § 47, 3.

[2] Man skulle nämligen i de citerade orden kunna spåra intryck af Twestens resonnemang a. a. II: 1, sid. 172, som står det vanliga supranaturalistiska föreställningssättet närmare.

Denna ursprungliga fullkomlighet vill Reuterdahl icke fatta såsom ett blott ideal, en tankebild. Att den blott är detta kan icke medgifvas af det kristna medvetandet. Ty i så fall skulle skulden antingen flyttas upp till begynnelsen, till Gud eller också utplånas från det närvarande. Människans ursprungliga fullkomlighet måste vara historisk verklighet; men å andra sidan utgör den en historia, som ligger utanför vår historias område, — denna kan blott uppfatta människan, sådan hon nu är. Föreställningen om den ursprungliga människan är icke »ett yttre faktum, som ingår i kedjan af den tid och de lokaliteter och de former, som äro till för oss; men den har såsom ett inre, fullkomligen oafvisbart faktum lika mycken och lika oförnekelig verklighet»; skapelsen är ett annat sådant »inre faktum» som är verkligt, fastän det »undandrager sig vårt mänskliga igenfinnande».

Reuterdahl är alltså icke belåten med Schleiermachers tolkning af den ursprungliga fullkomligheten, enligt hvilken den icke omedelbart afser »något temporelt världens eller i synnerhet människans tillstånd, hvarken förflutet eller närvarande eller tillkommande, utan endast de förhållanden, som likformigt ligga till grund för hela den temporella utvecklingen och under densamma alltid förblifva sig lika»;[1] och orsaken härtill är tydligen nära besläktad med den, hvilken föranledde Reuterdahls afvikelse med hänsyn till uppfattningen af det onda: skuldkänslan får icke förringas. Men å andra sidan är han ense med Schleiermacher därom, att »alla försök att bilda en historisk tafla af den mänskliga till-

[1] Der chr. Glaube, § 57, 2, jmfr på samma ställe: »för hvarje gifvet moment ligger den ursprungliga fullkomligheten i det, hvilket såsom ren ändlig kausalitet ligger till grund därför»; samt § 61, 5 om speciellt människans ursprungliga fullkomlighet: ändamålsenligare än kyrkans lära är »att icke bestämma någonting närmare angående de första människornas tillstånd och att blott ur det högre själfmedvetandet, i dess allmänhet betraktadt, utveckla naturens sig alltid lika ursprungliga fullkomlighet».

varons första begynnelse nödvändigt måste misslyckas»;[1] såsom »yttre faktum» kan den ursprungliga fullkomligheten ej framställas. Huru han alltså söker gå en medelväg mellan Schleiermacher och den äldre traditionella uppfattningen synes bäst af hans ställning till Genesisberättelserna.

Dessa »kunna visserligen anses för yttre historia», men »äro tillika inre historia och beteckna sålunda de fakta, som försiggå i det mänskliga, i det monoteistiskt-religiösa medvetandet». Denna »inre» historia står kvar för den kristnes öfvertygelse, »om han också måste lämna alla särskildheterna såsom en yttre och bokstafligen berättad historia i deras värde eller till och med i några af dem mera se en urgammal poesi än en exakt historia.» Såsom sådana från skapelseberättelserna hämtade »inre fakta», hvilka äro »momenter af religiöst vetande», och hvilka »den kristliga läran aldrig kan umbära», nämner Reuterdahl, 1) att människan är skapad efter Guds beläte med herravälde öfver det skapade, 2) att hon blifver en lefvande själ genom Guds ande — hon verkar genom den anda, som hon fått från Gud och 3) att hon är en enhet; hvarhelst en människa finnes, finnas ock mänskliga rättigheter och skyldigheter. — »Det må vara med härstammandet från det ena människoparet huru som helst — en annan antropologi än den teologiska kan af sina forskningar omöjligen vara bunden af Genesisorden i detta stycke — så mycket står fast, att ingen människa är utesluten från självmedvetande, från världsmedvetande, från gudsmedvetande och från frihet.»

Efter att alltså för egen del ha afböjt den bokstafliga tolkningen afslutar Reuterdahl sin framställning med några ord, som äro alltför karakteristiska, för att jag icke skulle anföra dem. »Den kristliga läran kan utan tvifvel fördraga, att de (berättelserna i Genesis) anses som yttre, bokstafligt historiska fakta. De hafva i årtusenden blifvit ansedda som sådana, utan att religion och särskildt kristlig religion däraf

[1] Der chr. Glaube, § 61, 3.

i ringaste matto lidit. Vid ett sådant förhållande må vår högvishet väl akta sig för att smäle åt de föregifna enfaldiga, som med dem låtit sig nöja och ännu med dem låta sig nöja. Dessas enfaldighet är i många stycken icke blott renare, utan äfven klokare än vår högvishet. Men kristlig lära behöfver icke heller anse sig förnärmad, om någon i berättelserna ser urgamla, mycket sköna, till sin åskådning visserligen poetiska (vi skulle vara färdiga att säga mytiska, om icke ordet myt genom ett skändligt missbruk blifvit vidrigt för det kristliga medvetandet[1]), men i sitt djup fullkomligt sanningsenliga uttryck af vår förvissning om människan i dess ursprunglighet.»

I detta sammanhang placerar Reuterdahl en utredning om den öfvermänskliga världens, änglarnas och det onda anderikets realitet.

Gent emot Schleiermacher, som om änglarna säger, att »ämnet förblir fullkomligt problematiskt för det egentliga dogmatiska området»,[2] vill han fasthålla tron på deras realitet. Denna tro vill han icke härleda därur, att vi skulle behöfva några väsen, som förmedla mellan oss och Gud, men ur erkännandet af Guds allmakt, af Gud såsom i oändlighet skapande. »Människan skulle tänka sig Guds makt som slutad, Guds verk som inskränkt, om hon icke också uppöfver den mänskliga skapelsen tänkte sig en högre.» Fantasien är visserligen verksam vid änglarnas beskrifning, men därför äro de icke fantasiväsen. Detta sluter Reuterdahl, konsekvent tillämpande sin dogmatiska metod, ur det kristna medvetandets allmänna erkännande. Vore de blott fantasiväsen, skulle de »icke hafva fästat sig så djupt i det mänskliga religiösa medvetandet». »Det kristliga medvetandet skulle icke låtit sig nöja med blotta fantasibilder under hela sin utveckling.»

Han vill därför icke blott med Twesten[3] säga, att dessa väsen icke äro likgiltiga för oss, »de äro äfven för vår monoteistiska, vår kristliga tanke nödvändiga»; det är oriktigt

---

[1] R. tänker på Strauss och hans efterföljare.

[2] Der chr. Glaube, § 43, 2.

[3] Twesten, a. a. II: 1, sid. 362 ff, särskildt sid. 365 f.

att ge dem »en blott problematisk tillvaro» eller behandla dem utan något strängt sammanhang med det hela, »således i blotta bihang till något annat lärostycke, vanligen till det om skapelsen».[1] Men å andra sidan vill han icke betrakta änglarna såsom i egentlig mening tillhörande den kristliga erfarenheten. Eftersom de tillhöra ett område, som är högre än vårt eget, kunna de »icke framletas ur den omedelbara kristliga erfarenheten», de »kunna icke alldeles på samma sätt af oss iakttagas som annat, hvilket är föremål för kristen tro och kristen lära, af oss erkännes». Däremot kan genom slutsatser från den kristna erfarenheten åtskilligt, åtminstone negativt, sägas om ämnet. Hvad Reuterdahl tror sig på så sätt kunna framdeducera, är följande: 1) Såsom tillhörande skapelsen och beroende af Gud, måste änglarne tillhöra världen och kunna således icke bli föremål för dyrkan. 2) Med afseende på deras psykologi kunna vi ej veta, om de ha något slags finare eterisk kropp, men däremot, att de i förstånd och frihet öfverträffa oss; från Guds allmakt kan också slutas till olikhet änglarna emellan. 3) Deras förrättningar åsyfta Guds ära; vi kunna ej säga mera härom, än att de tjäna Gud. 4) Andevärlden kan träda i beröring med vår värld, hvarvid ingripandet dock ej får tänkas tillfälligt, utan såsom framgående af Guds eviga och oföränderliga anordning. 5) Änglarna äro odödliga. 6) Det finnes också ett det ondas anderike.

»Skillnaden mellan godt och ondt är så djupt intryckt i vårt sinne, att vi äfven måste utsträcka den till det som är öfver oss. Hos den kristne sitter således tron på ett det ondas rike, på en djäfvul och onda andar likaså djupt som tron på goda andar.» Reuterdahl vänder sig här direkt mot Schleiermacher. »Vissa aktningsvärda system, äfven obestridligt kristliga — vi nämna t. ex. det Schleiermacherska — sätta all lära om ett öfvermänskligt område i fråga

[1] Såsom Schleiermacher, Der chr. Glaube § 42 f. — Äfven Twesten behandlar f. ö. läran om änglarne i ett bihang, följande de Wettes schema a. a. II: 1, sid. 304.

och bestrida ett öfvermänskligt ondt område.»[1] Felet är, att dessa systemer icke taga sin utgangspunkt i erkännandet af en gudomlig makt utan alla gränser, utan »från andra punkter», och »från dem sträfva till en viss konsekvens, hvars pålitlighet dock icke kan medgifvas». Och hvad särskildt det ondas öfverväridslighet beträffar, förenar han sig med Twesten[2] därom, att de åsyftade systemens hufvudbrist härvidlag är, »att det onda för dem icke ligger nog djupt». — Det onda far ej heller i fråga om andevärlden återföras på Gud. Reuterdahl varnar härvid för allehanda fantastiska utsmyckningar. —

I stället för världens ursprungliga fullkomlighetstillstånd står såsom det närvarande syndens tillstånd. Reuterdahl börjar sin framställning af synden med inskärpandet af, att det är en grundtanke i kristendomen, att världen och framför allt människan är söndrad från Gud. Syndens allmänna begrepp är »förståndets, viljans hela människans sig-själf-frånvändande från helheten och Gud till enskildheten och fåfängligheten.»[3] Till följd af denna förståndets och viljans missriktning försvinner lycksaligheten och harmonien. Denna söndring från Gud visar sig i de inre momenterna af människans lif — känslor, benägenheter, tankar — likaväl som i de yttre — ord och gärningar — såsom en öfver anden härskande sinnlighet.

Men upphofvet till detta tillstånd är ej blott sinnligheten; människan måste medgifva, att allt är fördärfvadt hos henne,

---

[1] Der chr. Glaube, § 44: »Föreställningen om djäfvulen sådan denna utbildadt sig bland oss är så haltlös, att man icke kan begära, att någon skulle vara öfvertygad om dess sanning».

[2] Twesten a. a. II: 1, 368 f.

[3] Detta syndbegrepp (»bortvändandet från skaparen») vill äfven Schleiermacher acceptera såsom förenligt med sitt eget: »ett genom de sinnliga funktionernas verksamhet förorsakadt hämmande af andens bestämmande kraft» § 66, 2. Anmärkningsvärdt kan vara, att också R. undviker det af Schleiermacher icke riktigt gillade: »öfverträdelse af gudomlig lag».

att de enskilda syndiga momenten framgå från en i sitt djup syndig natur. Denna syndiga natur, vitiositas naturae, är grunden till de syndiga momenterna eller verksynden. »Den senare bevittnar den förra såsom floden bevittnar sin källa, såsom växten bevittnar sitt frö och sin rot, såsom rök och låga bevittnar en antändning eller en glöd. Den senare vore intet, om den förra icke vore till.»

Härmed är Reuterdahl inne på frågan om a r f s y n d e n, och nu vänder han med större beslutsamhet, än vi hittills sett, Schleiermacher ryggen och försöker i stället så troget som möjligt sluta sig till den gamla kyrkoläran. Han gör följande bestämningar angående arfsynden: 1) Arfsynden är dels något negativt: förlusten af Guds beläte, dels något positivt: benägenhet till allt ondt. 2) Arfsynden innebär en skuld, eftersom hvar och en tillerkänner sig skuld, när han vet med sig, att han icke är eller gör hvad honom åligger. 3) Såsom innebärande en skuld förutsätter arfsynden en möjlighet att ha kunnat undvikas, och ingår ej i det mänskliga väsendet. 4) Den är dock ej något individuellt utan universell; och 5) är såsom allmän också outrotbar hos individ och släkte — ju mera ljus en kristen erhåller, ju klarare visar sig hans syndaktighet. 6) Arfsynden åtföljes af ett straff.[1] Att göra det enskilda, göra sig själf till Gud, är redan en begynnande död. »Det enskildta kan nämligen icke såsom sådant bestå; det kan blott i det hela och Gud bestå.» Lösrycker det sig själft, begynner det att dräpa sig själft. Med fullt skäl kallas därför synden en andlig död, hvilken när »synden är fullbordad» öfvergår till en evig död. Under det att Schleiermacher visserligen upptog en del af de gamla termerna, men gaf dem en annan tydning, vill Reuterdahl icke inlåta sig på sådana omtolkningsförsök. Så talar Schleiermacher icke om arfsynden såsom i egentlig mening individens egen skuld; när han ändå begagnar uttrycket, motiverar han detta

[1] Dessa sex punkter öfverensstämma mycket nära med den skildring som Hase (Hutterus redivivus, § 84) ger af den »ortodoxa framställningen».

därmed, att den medfödda syndigheten växer genom den enskildes själfverksamhet.[1] Men differensen mellan honom och Reuterdahl framträder ännu skarpare, när det blir fråga om arfsyndens uppkomst eller fallet. Först vilja vi emellertid höra, huru den senare bedömer afvikande meningar om arfsynden.

Han anser — säger han — det icke vara nödvändigt, att man i allo erkänner den bild han tecknat. »Från kristendomen våga vi väl ej utesluta den, som i yttrandena om den mänskliga naturen såsom en fördärfvad afviker från oss eller icke lägger vikt på a l l a de bestämningar, som v i därom yrka.» Men en oundgänglig fordran är att icke »rent af neka detta fördärf». Den, som det gör, »nekar därmed ett återlösningsbehof, och sålunda nekar han ock en verklig återlösning. Men förnekandet häraf är förnekandet af Kristus. Hvar Kristus åter förnekas, där är ingen kristendom». Synden måste fattas såsom universell, först därigenom erkännes kristendomens grundtanke: återlösningsbehofvets och återlösningens allmännelighet.

Öfvergången mellan människans ursprungliga och närvarande tillstånd visar sig som e t t f a l l, det närvarande är »en utomordentligt stor försämring» af det ursprungliga. Lika litet som någon egentlig kunskap var möjlig om det ursprungliga tillståndet — »det är egentligen det närvarande, som därigenom att det icke kan hafva varit det första, nödgar oss till erkännande af ett ursprungligt» — lika litet kan detta vara fallet med själfva öfvergångspunkten. En sådan står dock klar för det kristliga medvetandet, och den kristna tanken »har ett eller annat att därom yrka». Hvad Reuterdahl yrkar, är följande: 1) fallet är icke sken, utan faktum; 2) det är ett verk af frihet; 3) att det härleder sig från friheten hindrar ej tanken på en frestelse, hvilken då måste kommit från det öfvermänskliga hållet; 4) fallets följd var skilsmässa från Gud, detsamma var ock dess straff; 5) på ett sätt, hvarom vi intet kunnat veta, öfvergingo fallets följder

[1] Der chr. Glaube, § 71, 1.

till den fallnes alla efterkommande. I fråga om fallets verklighet argumenteras genom hänvisning till arfsyndens verklighet; båda äro nödvändiga förutsättningar för återlösningens verklighet. »Vi hafva blott mellan två ting att välja, antingen förklara oss själfva för rena, åtminstone icke för mera orena, än att det blott beror på oss själfva att bortkasta den orenhet, som icke tillhör släktet utan blott individen, som således icke sitter i hjärtats djup, utan blott i det yttre af handlingarna, eller ock att erkänna oss såsom belastade med en synd från fäderna, som af barnen, som af oss själfva blifvit förökad, och som således trycker oss dels genom sin gamla tyngd och dels genom en ny af oss själfva tillagd. Genom det förra valet tillintetgöra vi synden såsom ett arf, men vi tillintetgöra ock Kristi återlösning, och vi upphäfva all kristlig ordning. Genom det senare medgifva vi något, som vi väl icke fullt kunna begripa, men som vi ännu mindre kunna förneka, och vi hafva därigenom medgifvit kristendomens första hufvudstycke.»

Det är redan påpekadt, att det olika syndbegreppet utgör en principiell och hufvudsaklig differens mellan Schleiermachers och Reuterdahls dogmatiska system. Huru pass väsentlig denna differens verkligen är, blir klart, om vi erinra oss, att den förre i stället för motsatsen mellan en ursprunglig och en genom fallet förändrad natur, talar »om en, förlossningen oafsedd, öfver allt och utan undantag sig själf lika mänsklig natur», om »en af tid oberoende, alltid och allestädes människonaturen vidlådande ursyndighet, som alltid består på samma gång som den henne gifna ursprungliga fullkomligheten», samt »om en för alla lika absolut gemensam skuld, i stället för motsatsen mellan en ursprunglig skuld och en meddelad».[1] Synden tillhör alltså enligt Schleiermacher den mänskliga naturen, status integritatis och corruptionis representera icke något efter-hvartannat utan ett bredvid-

---

[1] Der chr. Glaube, § 72, 6.

hvartannat; och den första synden utöfvade icke någon förändrande inverkan på människonaturen.[1] —

Med läran om synden har Reuterdahl afslutat första boken i sin dogmatik och leder sig nu öfver till en ny hufvudafdelning. Motsättningen af Gud och värld är icke den enda för ett kristligt medvetande tillvarande och i kristlig lära yrkade; både i medvetandet och läran står ock motsättningen af nåd och värld, d. ä. af Kristus och värld i otvetydig klarhet, och denna motsättning föregås af en annan: »Gud och Kristus.» I stället för att med Schleiermacher låta »motsatsens andra sida», medvetandet om nåden, följa omedelbart på medvetandet af synden, inskjuter han alltså först denna nya »motsättning» mellan Gud och Kristus samt låter sin andra bok behandla densamma.

2.

I fråga om själfva hufvudafsikten med behandlingen af det kristologiska problemet kan Reuterdahl åberopa sig på Schleiermacher lika väl som på den äldre kyrkliga uppfattningen, ty i grund och botten utgick Schleiermacher från samma problemställning som denna. Frågan var: hurudan måste Kristus såsom återlösare och försonare vara, för att återlösningen skall vara verklig, eller allmännare formuleradt: huru skall man kunna försäkra sig om, att den nödvändiga garantien för frälsningen verkligen finnes? Och svaret ansågs icke kunna gifvas med mindre man kunde i fixa dogmatiska formler bestämma s ä t t e t för föreningen mellan Gud och människa i Jesus Kristus.[2] Att Schleiermacher sedan kom med en annan Kristusbild än den äldre teologiens är intet bevis mot den gemensamma frågeställningen. Men det kan icke förvåna någon, att Reuterdahl, som ju i allmänhet ville intaga en medlande ställning, från den gemen-

---

[1] Jmfr Der chr. Glaube, § 72, 4.
[2] Jmfr Herrmann a. a. sid. 604 f.

samma utgångspunkten lätt finner vägen åt de gamla formuleringarna till.

Reuterdahl begynner med att ange motivet till, att han behandlar förhållandet mellan Gud och Kristus i ett särskildt kapitel. Kristus är försonaren och återlösaren. Hur högt den kristne än sätter honom, måste han dock »i honom se något annat än Gud». Och då försonaren, såsom allt, »är af Gud», måste det blifva tal om ett Guds förhållande till honom. »Vidare, då den kristne i Jesus ser sin försonare, han må sätta denne så lågt som helst, så måste han i honom erkänna något annat, något mera än sig själf, än den värld, än alla de människor, som behöfva försoningen» — världens förhållande till Gud blir ej detsamma som försonarens; Kristus är medelbegreppet mellan Gud och värld, och detta måste blifva föremål för en särskild undersökning.

Första kapitlet skulle enligt öfverskriften handla om »Gud i dess förhållande till Kristus», men Reuterdahl låter denna fråga sammanfalla med den om »den gudomliga treheten», och kapitlet innehåller alltså egentligen hans treenighetslära.

Han utgår härvid liksom Twesten[1] — hvilkens treenighetslära äfven f. ö. visar nära frändskap med Reuterdahls — från begreppet försonare och försoning. För att kunna häfva söndringen mellan Gud och människor måste Kristus vara gudomlig, hvarvid ordet icke får tagas i retorisk mening, utan »i dess fulla och alldeles egentliga förstånd». »Kristus såsom Gud blifver således ett hufvudstycke i vår kristliga tro, och därigenom också i vår kristliga lära.» Erkännes ej detta, blir följden, att söndringen antingen förklaras för ohjälplig eller nekas.

Därjämte måste den kristne erkänna en — likaledes gudomlig — kraft, en »renande och helgande makt, som, genom det att den införde försonaren i världen och särskildt i mänskligheten, också inför världen och mänskligheten i försoningen, och därigenom på sitt sätt, hvilket är ett full-

[1] Twesten, a. a. II: 1, sid. 182, 190 f.

komligen nödvändigt och oeftergifligt sätt, medverkar till försoningens fullkomnande.» Erkännandet af »en trehet» — den allting betingande Guden, försonaren och den renande och helgande makten — »är blott ett fullständigt utveckladt erkännande af synd och försoning».

Gudomspersonerna — med afseende på ordet person varnar Reuterdahl fortfarande mot förmänskligande föreställningar — äro till från evighet »på ett oskiljaktigt och nödvändigt sätt». Deras tillvaro är »samväsentlig» — ingen har ett annat väsende än den andra. Härvid gäller det att å ena sidan fasthålla enheten — det ena väsendet — och å andra att fatta en åtskillnad. Den gudomsmakt, som framträdt såsom försonande, måste för den kristne vara något annat än, ehuru icke skild från, den världen betingande makten. Och den makt, som drager den kristne från enskildheterna och fåfängligheten till det hela och eviga, kan icke vara absolut skild från den, till hvilken han drager, och måste på samma gång vara »något annat än den, genom hvilkens försoningsverksamhet dragandet är möjligt. Vi få icke kalla dessa trenne något rent af åtskildt, något till väsendet annat; men vi måste säga den ene vara en annan än den andre».

Från Reuterdahls förutsättningar måste det vålla honom betydande svårigheter att afgöra, om åtskillnaden i gudomen är att fatta såsom »verklig eller blott apparent», om de olika personerna kunna tänkas annat än såsom »olika verkningar af den ene och samme Guden, för oss på olika sätt sig företeende och af oss på olika sätt uppfattad» — med »den åsikt, som under namn af modalism icke blifvit ansedd fullt kristlig». Han framhåller i likhet med Twesten,[1] huru det gäller att söka undvika dels modalism och dels triteism, och säger, att farorna lättast undgås, därigenom att man ställer Kristus för ögonen. Men i grunden måste Reuterdahl från sitt gudsbegrepps synpunkt stanna vid att se olikheterna såsom följande ur vårt betraktelsesätt. I gudomens väsen —

---

[1] Twesten a. a. II: 1, sid. 298.

säger han — »se vi, och måste vi såsom kristne se en trefaldighet». Visserligen tillägges: »vi se denna såsom verklig och icke blott skenbar i logiska tankeformler och retoriska uttryck». Men låt vara att de för oss synas verkliga — härmed har han ej kommit längre än till att se saken från vår synpunkt; att en verklig åtskillnad skulle kunna äga rum nekas direkt. »Hvad vore väl en verklig åtskillnad i Gud? En gräns, en bestämning. En dylik kunna vi ingalunda medgifva utan på bekostnad af Guds oändlighet och omätlighet. Kunna vi nu i de gudomliga verkningarne och i de gudomliga egenskaperna icke yrka absolut verkliga åtskillnader, utan endast tala om skillnader, sådana som de af oss nödvändigt måste erkännas, så må våra anspråk icke vara större, när fråga är om det innersta af gudomens väsende».

Emellertid försöker Reuterdahl icke desto mindre genom anslutning till de traditionella formuleringarna åtskilja de tre personerna — icke blott med hänsyn till det sätt, hvarpå de uppenbara sig i världen (notae ad extra) utan också — med afseende på »förhållandena i det gudomliga varandet» (notae ad intra), hvarvid visa sig: a) vissa handlingar, som äro egendomliga för de särskilda personerna (generatio, spiratio o. s. v.), och b) en viss i gudomen bestående ordning, (fadern såsom den första personen o. s. v.). Han vill skaffa sig rätt att tala härom genom att framhålla, att vi endast kunna komma åt detta »handlande inåt» genom härledande från Guds sätt att uppenbara sig i världen, och att våra uttryck alltid måste blifva ofullkomliga. —

Vid behandlingen af treenighetsläran saknar Reuterdahl ju icke grundad anledning att göra ett angrepp på sin fiende, den spekulativa teologien; han begagnar också tillfället. De anmärkningar, han härvid gör, innesluta utan tvifvel ett viktigt sanningsmoment, fastän visserligen »spekulationen» haft mera inflytande på treenighetslärans utbildning, än Reuterdahl tänkte sig. Treenighetsläran har — säger han — icke sin grund i någon filosofisk spekulation. »Vi hafva tillräcklig anledning att icke vara mycket angelägna om ett filosofiskt

begrundande.» Kristi historiska uppenbarelse är lärans grund. »Kristus framträdde och förklarade med fullkomlig bestämdhet, att han var Guds son», och härvid stödde han sig icke på någon spekulation, »utan på det oförmedlade och sig själf fullkomligen tillfredsställande medvetande, som uppfyllde hans själ». Hans omgifning trodde på honom, ej på grund af någon spekulativ bevisning, utan »därför att det, som genom honom talades och verkades för deras ögon, uppgick såsom något gudomligt». Och på samma sätt sker det än i dag. Treenighetsläran bör fortfarande söka all sin näring hos Kristus, men ingen hos spekulationen. Reuterdahl vill därför i stället för till »spekulationen» hålla sig till »den gamla historiska byggnaden», men därvid »väl esomoftast företaga allmänna inskränktare granskningar af densamma, nedrifva i tidernas längd tillkommet murverk, som icke numera är till gagn, och utfeja det odugliga och opassande, äfvensom, på sätt som med byggnadens art kan vara öfverensstämmande och framför allt sålunda att byggnaden däraf icke lider, göra de inskränkningar och omflyttningar, som för oss äro nödvändiga». Orden äro betecknande icke blott för Reuterdahls behandling af treenighetsläran utan ock för hans dogmatiska intentioner öfverhufvud.

Han tror såsom Twesten, att den utveckling läran fått är öfverensstämmande med grundsanningen i skriften och i kyrkan, samt »att om denna utveckling icke vore färdig, utan förestode, den skulle utföras någorlunda på samma sätt, som redan i de första seklerna erkändes som det rätta».[1]

»Fröet» till läran finnes i gamla testamentet, »brodden» i nya. Däremot polemiserar Reuterdahl mot de spekulatives, särdeles Baurs, behandling af de utomkristliga religionerna från trinitetslärans synpunkt. Baur »eftervisar hos folken ur en nyare spekulation idéer, som endast ur historia torde eftervisas». Sådana försök kunna visa skarpsinnighet och fyndighet, men de blifva dock förglömda, »ty de framgå icke på den säkra historiska vägen. De låta spekulationen

[1] Twesten, a. a. II: 1, sid. 291, 296.

göra historia. De förklara historien efter ett system, som blott är deras eget, icke världens, icke den evige Gudens. — — De söka utom kristendomen en lära, som är för kristendomen egendomlig och således utom kristendomen icke kan finnas. Hvadhelst de andra religionernas trinitetslära[1] må vara, den är hvarken till sitt frö eller till sin blomma och frukt densamma som kristendomens».[2]

Såsom trinitariska ansatser i gamla testamentet nämner Reuterdahl hypostaserandet af »Guds ande», af »visheten» och »ordet», samt messiastanken i dess utveckling, men varnar, såsom man kunde vänta, mot att där söka upp dicta probantia, hvilka skulle innehålla treenighetsläran, t. ex. pluralformen för gudsnamnet. »Man öfvergifver en säker exegetisk väg och öfverlämnar sig åt oklara och obevisbara villkorligheter, om man i dylika uttryck uppsöker mera än hvad de efter naturlig uttydning innebära.» Icke heller i nya testamentet vill han finna någon utvecklad lära, men »däremot gifver oss N. T. om hvar och en af de gudomliga personerna särskildt en undervisning, som samlad till enhet och helhet näppeligen kan blifva någon annan än den kyrkan antagit som sin angående den heliga treenigheten».

Bibelns och kyrkans tro ligger till grund för det trinitariska lärosystemet; detta »hindrar lärarne från att förfalla till indifferentism och ytlighet». Men fastän denna lära är en viktig beståndsdel af tron, får den ej användas »såsom föda åt hungriga», ty »födan är det lefvande ordet Kristus».

Ej heller behöfver man »svärja vid verba magistrorum» i fråga om treenighetslärans bestämningar. Det är härvid

[1] Att en sådan kan finnas hos de utomkristna religionerna, vill R. alltså icke förneka. Härom har den senare religionshistoriska forskningen åtskilligt att säga: Jmfr Söderblom, Treenighet.

[2] Jmfr Dorner, Die Lehre von d. Person Christi sid. 1—34. D. framhåller, att kristendomens grundidé, gudamännisko-idén, hvarken kan förklaras vara hedendom eller judendom, den är hvad dessa båda söka och ana, men är ursprunglig för kristendomen. — I ett bref till Carolina Winberg ($^{27}$ 1 43) förklarar sig R. med afseende på kristologien ha haft god ledning af Dorner.

särdeles intressant och upplysande att se, huru Reuterdahl bedömde en del samtida teologer, bland dem Schleiermacher. »Må teologerna blott erkänna grunden, hufvudstycket i kristendomen, Jesus af Nasareth såsom Kristus. Det öfriga finner sig af sig självt, det öfriga blifver lätt sammanstämmande, äfven om det till en början skulle synas skiljaktligt. Vi hafva särskildt i den nyare tiden åtskillig olikhet. Sådana män som Schleiermacher, Nitzsch, Steudel, Hase, Daub äro långt ifrån ense i förklaringen af de tre gudomspersonerna.[1] Så olika dessa män äro i mycket, så öfverensstämma de dock i mycket, i erkännande af Jesus såsom Kristus och Guds son. Därför måste vi anse deras utläggningar förtjäna uppmärksamhet».

Detta omdöme — liksom förresten också hela Reuterdahls egen framställning — visar, att han, trots det att han icke stälde sig så kritisk som Schleiermacher gent emot den gammalkyrkliga läroframställningen,[2] likväl långt ifrån kände sig slafviskt bunden vid dennas formler.

När Reuterdahl härefter i kapitlet om »Kristus i dess förhållande till Gud» kommer in på den egentliga kristologien upprepar han sin deduktion ur försoningsbegreppet. De kristologiska bestämningar, som göras, »äro icke annat än en på försonarens person använd fortsättning af den dialektik, som självva begreppet försonare gör nödvändig, och som i första rummet utbildat läran om en trinitet i Gud».[3] Liksom denna är tvånatursläran en »nödvändig utveckling af kristendomens grundbegrepp, försoningen genom Kristus»; och under sådana förhållanden äro egentliga bevis för denna lära obehöfliga. Kristendom kan visserligen finnas före en sådan utveckling, men en återgång från det utvecklade till det outvecklade är omöjlig.

---

[1] R. omnämner sedan också Ahlmans »försök angående trinitets läran» (theol. skrifter sid. 150—174), hvilket »för sin skarpsinnighet och finhet förtjänar ett rum bredvid hvilket annat som helst».

[2] Jmfr Der chr. Glaube, §§ 170, 171.

[3] Jmfr Twesten a. a. II: 1, sid. 190, 293.

Då han alltså på Kristi person »använder den dialektik, som begreppet försonare gör nödvändig», får Schleiermachers utredning om med kristendomen oförenliga kätterier tjäna som ett schema, hvilket Reuterdahl ifyller med mera kyrkligt innehåll.[1] Skall Kristus kunna borttaga söndringen mellan Gud och människor, måste han tillhöra båda parterna på det sätt, att ingen söndring äger rum i honom — måste vara Gud och människan utan söndring mellan båda, Gudamänniska — »helt och fullt och egentligt Gud och helt och fullt och egentligt människa». Den ebionitiska ensidigheten, som gör skillnaden mellan Kristus och andra människor till blott graduell, och den doketiska, som förnekar det mänskliga, måste båda undvikas. Reuterdahl vänder sig åter mot den spekulativa riktningen: »När man lägger det försonande hos Kristus icke i hans historiska företeelse, icke i det han verkligen var och gjorde, utan i själfva Kristusidén, i den idé, som den fullmogna anden kan frambringa och utföra, så upphör människan Kristus att hafva någon vikt, så är det icke längre Jesus af Nazareth, som är försonaren, så är den enskildta människan bortvisad, och det är i stället det hos människan i allmänhet gudomliga, som, i samma mån som det upphinner mognad och kraft, verkställer försoningen». »Särdeles i den närvarande tiden» vilja de ebionitiska och doketiska riktningarna närma sig hvarandra. »Båda försmå Jesus som försonare; den ena därför, att den icke erkänner något behof af en gudomlig försonare, den andra därför, att den icke ser någon möjlighet för den ensamt försonande Guden att blifva en särskildt människa, som på en gång är detta och i full verklighet Gud».

Reuterdahl grupperar sin kristologiska framställning kring tre hufvudpunkter: sändandet af Gud, tvånaturs-läran, och Kristi s. k. tillstånd.

S ä n d a n d e t har sin grund i Guds kärlek; det har skett i den för Gud välbehagliga tiden — mot Strauss säges, att

---

[1] »Förlossaren får icke bestämmas så, att han icke kan fullgöra förlossningen.» § 22, 2, i Der chr. Glaube.

Kristus ej får fattas blott såsom barn af sin tid — och har förut varit utlofvadt. Af största intresse är härvidlag, det som säges om de gammaltestamentliga löftena. Reuterdahl varnar[1] mot de vanliga försöken att redan i gamla testamentets tidigare s. k. messianska profetior inlägga en utpräglad kristologi. Gen. 3, 14 f. innehåller visserligen en aning om, att söndringen med Gud ej är evig, men »Kristus i personlig bestämdhet och klarhet kan icke sägas i orden vara omtalad». Abrahams välsignelser innehålla ingen kristologi, men väl »föreställningen om en Abrahams och de öfriga patriarkernas ättlingar tillkommande ymnig välsignelse». — Teokratien med sina offer och sitt behof af försoning bär därigenom ett messianskt drag. Men de gamle gingo för långt i sin typologi. Typerna kunna försvaras, om man iakttager, »först att de mera tagas i stort än smått, att särskildheter och deras motsvarigheter icke alltför mycket efterjagas, samt för det andra, att man erkänner autotypen vara klarare än typen, att man icke betraktar den senare som sigillstämpeln, i hvilken allt måste finnas inbildadt, som i det aftryckta sigillet är afbildadt». Vid Jesu ankomst var emellertid Messiasföreställningen bestämdt utbildad. Historien vittnar om, att då »världen, åtminstone en icke alldeles föraktlig del af världen, trodde sig äga löftena och lifligt väntade efter deras uppfyllande. Och» — tillägger Reuterdahl vackert — »knappt behöfver historien rådfrågas. Har icke hvarje människa inom sig sitt gamla testamente? Hvar och en, som endast i någon ringa mån kommit till erkännande af världens fåfänglighet och det ondas vederstygglighet, har långt innan Kristus i klarhet uppgår för hans sinne en profetisk förkänsla af den annalkande härligheten, en anande visshet, att Gud af barmhärtighet skall besöka honom och frälsa honom från det onda och skänka honom bättre skatter än de världsliga.» Han fäster f. ö. uppmärksamheten därpå,

[1] Vid sin dogmhistoriska framställning af den kristologiska lärans utveckling.

att vi äfven utom det hebreiska området påträffa sådana känslor.

I fråga om tvånatursläran låter Reuterdahl det kristliga medvetandet producera fram väsentligen det gamla ortodoxa systemets lärobegrepp.[1] Kristus är Gud och människa, han har två naturer i en person. Person betyder eget och odelbart subjekt, natur ungefär detsamma som väsen. Det gudomliga och det mänskliga väsendet uppträda tillsammans i den ena personen genom en gudomlig akt, unio personalis, som inträffade, då Kristus fick tillvaro i moderlifvet; den gudomliga naturen är handlande, den mänskliga blott lidande, den genomtränges af den gudomliga. Reuterdahl omtalar vidare positiva och negativa »proprietates personales» samt »proprietates individuales humanae Christi naturae». De senare äro: den »utomordentliga» aflelsen, opersonlighet, syndfrihet samt utmärkta själs- och kroppsförmögenheter.[2] Om den öfvernaturliga aflelsen heter det: »den personliga föreningen skedde, gudamänniskan blef till i det ögonblick af tiden, då Jesus aflades i sin moders lif. I dogmatiskt afseende måste vi fasthålla detta, och detta kan äfven vara oss nog». Men Reuterdahl har heller intet emot tron på Jesu födelse »utan mans tillskyndelse» — i hvad förhållande denna tro skulle stå till det af honom förut utvecklade underbegreppet, utreder han icke. — Syndfriheten måste erkännas, när den gudomliga naturens περιχωρησις i den mänskliga erkännes; den hör nödvändigt tillsammans med försoningsbegreppet. — Läran om Communicatio idiomatum behandlas på vanligt sätt med framhållande af de tre olika genera för egenskapernas meddelning, som i regeln brukade omtalas.[3]

Om Kristi tillstånd talar Reuterdahl ungefär på samma vis som Hollazius.[4] Förnedringen betyder, att Kristus »blef förnedrad genom sin delaktighet i den vanliga mänskliga

[1] Jmfr t. ex. Fr. Nitzsch, Lehrbuch d. ev. Dogmatik, sid. 457 ff.

[2] Alldeles i öfverensstämmelse med Hase, Hutt. Red. (svenska uppl.) II, sid. 58 f.

[3] Jmfr Nitzsch, a. a. sid. 460 f.; Hase, a. a. II, sid. 64 f.

[4] Nitzsch, a. a. sid. 464.

ringheten och nöden.» Upphöjelsen visar, a) att Kristus är herre öfver världen och lifvet och döden samt med Fadern »samväsentlig», och b) att hans mänskliga natur är lika evig och oförgänglig som den gudomliga. »Kristus såsom gudamänniska är ett närvarande, ett i evighet beståndande.» Detta fordrar försoningen. »En gudamänniska såsom blott en förflutenhet vore icke en tillräcklig försonare.»

Innan jag lämnar Reuterdahls kristologi, vill jag tillfoga några ord om den utveckling, denna kan hafva undergått, särskildt med anledning af att denna fråga förut blifvit föremål för behandling. Sundberg konstaterar i sin minnesteckning, att hans kristologiska åskådning alltid varit »den objektivt kristliga», med hvilka ord Sundberg särskildt åsyftar en bestämd motsättning till Schleiermachers kristologi. »I en sådan af forskningens alla betänkligheter och tvifvel och felsteg orubbad tro lefde han från ungdomen intill döden.»[1] För att bestyrka sitt påstående har Sundberg särskildt hänvisat till Reuterdahls uppsats i Svensk kyrkotidning för år 1862: »Hvad innebär det hos oss mången gång hörda ordet, att man kan lära i öfverensstämmelse med Guds ord och vara en god evangelisk kristen utan att erkänna Kristus såsom Gud»; samt till hans ord i de metodologiska anvisningarna:[2] »Vi tro, att det arbete, som af människor kallas ett prästerligt, och den forskning, som benämnes den teologiska, kan riktigt skötas endast af den, för hvilken Kristus är Gud och kristendomen ett Guds verk.»[3]

Härvid måste jag emellertid göra en restriktion. Reuterdahls kristendomsuppfattning är alltid afgjordt kristocentrisk.[4] Men åtminstone för såvidt det gäller ett bedömande af olika kristologiska ståndpunkter visar sig en be-

---

[1] Sundberg, a. a. sid. 254.

[2] Inl. t. theol., 1837, sid. 483.

[3] Sundberg skulle f. ö. kunna ha citerat ett liknande uttalande redan från 1828: »I och med detsamma att Kristus som Gud och människa berörde jorden» etc. Th. Q. 1828 III, sid. 60.

[4] Jmfr t. ex. Th. Q. 1831, III sid. 77; 1840, sid. 282; St. Kr. Not.

stämd skillnad mellan äldre och yngre uttalanden. När han 1829 med afseende på rationalisternas kristologi skrifver: »Är Kristus för en människa det högsta, likgodt hur hon för öfrigt förklarar sig detta högsta, sa är hon en kristen och kan utvecklas till kristlig fromhet»,[1] kräfver han alltså icke här tron på Kristi gudom i samma metafysiska mening, som han gör i den af Sundberg omtalade uppsatsen från 1862. I polemik däremot, att Kristi gudomlighet framställes såsom en blott graduell, icke essentiell åtskillnad från människors[2] — den som med sådana åsikter vill kalla sig kristen »seglar under en falsk flagga»[3] — framställer han nämligen här såsom »kristendomens principala sats», hvilken icke får förnekas: »Jesus Kristus är Gud. Jesus af Nasareth, den i tiden födde, var tillika den i evighet tillvarande, den med Gud till väsendet samme, således den öfver all mänsklighet upphöjde.» Materialet tillåter icke ett utrönande af, om det bakom detta olika bedömande af andra också gömmer sig en olika egen uppfattning, men det sannolikaste är väl, att Reuterdahl äfven i fråga om kristologien i sina yngre dagar icke stått den Schleiermacherska åskådningen så synnerligen fjärran.

3.

Då försoningsbegreppet varit utgångspunkten för Reuterdahls treenighetslära och kristologi, så är det därmed gifvet, att äfven själfva försoningsläran (»läran om Kristus i dess förhållande till världen») skall visa samma återgång från Schleiermacher i riktning åt den gamla kyrkoläran som dessa dogmatiska läropunkter. Reuterdahl vill

---

1842, sid. 146; 1843 sid. 201. — »I kristendomen är Kristus den enda och egentliga sanningen»; 1844 sid. 105 ff. —

[1] Th. Q. 1829, III 40; flere besläktade uttalanden finnes: Jmfr Inl. t. theol., sid. 484; St. Kr. Not. 1842, sid. 91; Th. Q. 1840, sid. 282: »Tron på Jesus såsom Kristus — en tro, *hvars olika modifikationer icke upphäfva tron själf»;* jmfr också ofvan sid. 211.

[2] Svensk kyrkotidning 1862, sid. 113.

[3] Ibm. sid. 115.

fasthålla vid det *transcendenta* försoningsbegreppet — om försoningen genom Kristus såsom mänsklighetens tillfyllestgörande ställföreträdare inför Gud — gent emot Schleiermachers närmast empiriska[1], enligt hvilket Kristi verk består däri, att Kristus genom det intryck, som hans person gör, kan upptaga de troende i sitt gudsmedvetandes kraft och i sin ostörda salighet. Men däremot vill han icke vara med om det gamla systemets alla detaljer och utsmyckningar, utan behandlar detta i afsikt att åstadkomma förenkling och utplånande af skarpa begreppsåtskillnader.

Han anknyter till sin skildring af synden och den därigenom uppkomna trefaldiga söndringen i vårt vetande, viljande och känslolif. Kristi försoningsverksamhet betyder upphäfvandet af denna söndring. Mot det trefaldiga syndatillståndet ställer Reuterdahl, under anknytning af sitt psykologiska schema till den vanliga indelningen inom den lutherska dogmatiken sedan Gerhard, Kristi tre ämbeten: genom det profetiska upphäfves söndringen i vårt vetande, genom det öfversteprästerliga söndringen i vår vilja och genom det konungsliga söndringen i känslan.

Genom sin *profetiska* verksamhet ger försonaren oss förmåga »att se det hela, att se Gud», därigenom att han själf, såsom Gud, är visheten och sanningen. Kristus sprider ljus i fråga om vårt förflutna, närvarande och tillkommande. Säger man, att undervisningen härom kommer från vårt inre, så kommer den »från det inre, i hvilket kristendomsundervisningen redan länge blifvit ingjuten», och därigenom från Kristus. — Man kan skilja mellan det profetiska ämbetets omedelbara utöfning under Kristi jordelefnad och dess medelbara utöfning genom ordet och dess tjänare. Reuterdahl anser, att en framställning af denna senare egentligen borde göras i detta sammanhang, men uppskjuter den till längre fram, hufvudsakligen därför »att därigenom lärostycken komme att åtskiljas, som från ålder och nästan af alla för-

---

[1] Jmfr Clemen, a. a., sid. 91; Pfleiderer kallar Schleiermachers uppfattning den historiska, a. a. sid. 116.

fattare blifvit ställda tillsammans.» — Han betonar slutligen dels — gent emot Hase — att det profetiska ämbetet är ett verkligt försoningsämbete, söndringen i vetandet är nämligen lika väsentlig som söndringen i viljan, och dels — mot rationalismen — att det profetiska ämbetet ej får fattas såsom innehållande hela försoningsverksamheten.

Såsom öfversteprästger försonaren oss helighet — »förmåga att hvila vid det hela, att hvila vid Gud, att låta allt görande och låtande vara ett görande och låtande i Gud» — detta därigenom att han såsom själf Gud är den fullkomliga heligheten.

Kristus »frambär» å ena sidan »till människorna en helighet, som mänskligheten honom förutan icke ägde»; och »återbär» å andra sidan på samma gång heligheten till Gud. Han kunde återbära en sådan helighet, som gäller inför Gud, den fullkomlige; han kunde säga: »det är fullkomnadt», medan andra människor måste säga: »intet är af mig fullkomnadt». På grund af denna distinktion skiljer Reuterdahl mellan Kristi görande lydnad, som innefattar »den helighet, som Kristus i hela sin lefnad, således också i de sista stunderna ådagalade»; och Kristi lidande lydnad, hvarmed afses »den helighet, hvilken hans lidande och död, d. ä. hans återgång till Fadern ådagalade». Men liksom Schleiermacher[1] vill han icke betrakta den lidande lydnaden såsom till tiden afskild från den görande. Åtskillnaden äger — säger han — blott rum i begreppet: »I verkligheten hörer denna tvåfaldiga helighet tillsammans; hela hans lefnad var nämligen ett lidande, en begynnande död. — — Men då vi föreställa oss lefnaden såsom ett gående framåt, hvars utgångspunkt är Gud, däremot lidandet och döden såsom ett gående tillbaka, hvars slutpunkt också är Gud, så kunna vi åtminstone i begreppet åtskilja lefnadens helighet från lidandets och dödens.»[2] Här inställer Reuterdahl satisfaktionsbe-

---

[1] Der chr. Glaube, § 104, 2.

[2] Jmfr Th. Q. 1828, III sid. 60, där R. opponerar mot att Kristi

greppet. »Detta moment af Kristi verksamhet, hvarigenom han var den fullkomliga heligheten, heligheten i lefnaden och heligheten i döden kalla teologerna tillfyllestgörelse (satisfactio).» Det är en tillfyllestgörelse för människorna, som sakna heligheten. »Kristus kom och hade heligheten med sig och framvisade heligheten såsom en mänsklighetens tillhörighet.» Så gjorde han tillfyllest för människorna och detta innebär uttrycket satisfactio vicaria.

Hvad nu särskildt Kristi lidande och död beträffar, vill Reuterdahl därvid i dubbel bemärkelse tala om tillfyllestgörelse. För det första på grund af lidandets och dödens helighet. Det är icke lidandet och döden »i och för sig» utan »det oskyldiga lidandet, den heliga döden», som verkar till försoning. »Detta förbises icke så sällan. Man lägger hufvudvikten på pinan och döden; man företager sig äfven till åstadkommande af ett slags uppbyggelse, att bjärt måla pinan och döden. Såvidt hufvudsaken, heligheten och oskulden förgätes, är den uppbygglighet, som åsyftas, icke rent kristlig.»[1] För det andra är Kristi lidande och död att anse såsom ett straff och därför tillfyllestgörande. Här varnas för sinnliga utsmyckningar. Det hufvudsakliga är, att liksom en försonare behöfdes för syndens skull, så kräfdes af samma orsak dennes lidande och död. »En i mänsklig natur lefvande försonare var nödvändigt en lidande försonare. Det är nog för kristlig lära att yrka Kristi lidande och död såsom erforderliga för mänsklighetens synder och således såsom i egenskap af ett för mänsklighetens synder undergånget straff ingående i Kristi försoningsverksamhet.» Reuterdahl vill icke vara med om en sådan utveckling af läran, hvilken anser hvarje lidande och kval, som Jesus lidit, ha varit »ett åt oss ämnadt lidande, som fråntogs de skyldige, men på-

---

ämbeten åtskiljas till tiden. De »äro trenne olika sidor, men icke trenne olika efter hvarandra följande delar af hans medlareverksamhet».

[1] Jmfr Der chr. Glaube, § 104, 4: Man öfverflyttar genom ett sådant betraktelsesätt »till Kristi öfversteprästerliga värdighet hvad som kan tillkomma honom blott såsom offer».

lades den oskyldige». Då »inkommer man lätt i meningar, som äro alltför mycket sinnliga och förvillande, och lätt kunna blifva okristliga».

Genom sitt öfverprästerliga ämbete åstadkommer Kristus, att »Gud för hans skull anser människan hafva återvunnit sin första helighet». Medvetandet af synd är grundmedvetandet i kristendomen. Härmed följa skuld och straff. Nu framvisar Kristus en fullkomlig renhet och helighet, hvilket är »medelpunkten i Kristi verksamhet». Kristus äger genom sin helighet, hvad människorna sakna: förtjänst. »Den motsvarar Kristi tillfyllestgörelse... Den står på ena sidan, då människans synd, skuld och straff stå på den andra. Och just detta är det egendomliga, det på en gång enkla och stora i kristendomen, att den på mänsklighetens sida stående synden och skulden med dess nödvändiga följd, straffet,[1] öfverskyggas, tillintetgöres, försvinner för den på andra sidan stående förtjänsten af Kristus.» Synd och straff »borttagas för mänskligheten såsom ett helt. Om individerna är ännu icke fråga. Det är klart, att då det hela är rent, så äro ock delarna rena; men i afseende på delarna kan åtskilligt vara att anmärka, som icke gäller om det hela.» Att detta genom Kristi helighet återfår sin helighet är »kristendomens högsta sanning», »medelpunkten i all kristlig lära».[2]

Intressant att iakttaga är, huru försiktigt Reuterdahl väljer sina ord, när han skall uttrycka försoningens verkningar på Gud, huru han undviker alla uttryck, som direkt tyda på en förändring hos Gud; han talar icke såsom Hollazius om Guds förnärmade rättvisa, om hans vrede, eller om att, såsom de gamle sade, den gudomliga straffrättfärdigheten

[1] R. vill icke vara med om den traditionella fördelningen emellan Kristi görande och lidande lydnad, så att den förra skulle tillintetgöra skulden och den senare straffet. Jmfr t. ex. Hase Hutt. Red. II, sid. 85.

[2] Här skulle R. egentligen vilja utveckla läran om sakramenterna, men uppskjuter behandlingen däraf till följd af samma skäl, som förut anförts rörande läran om »Kristus såsom verkande genom ordet».

måste göras tillfyllest, för att sedan den gudomliga barmhärtigheten skulle kunna framträda.[1]

Bredvid söndringen i vetandet och viljan stod söndringen i känslan. Det kan — säger Reuterdahl — synas, som om denna senare, som om olycksaligheten skulle vara upphäfd redan därigenom, att söndringen i vetandet och viljan blifvit borttagen. Så sker emellertid icke, åtminstone icke helt och hållet. »Det elände, som synden haft med sig, låter sig icke med ens utplåna. — — I känslan behöfs en ständigt återkommande försoning, äfven sedan försoningen i begreppet och försoningen i viljan äro verkställda» — detta så mycket mer som känslan inverkar på begrepp och vilja, och sålunda söndringen åter lätt kan infinna sig. Denna »försoning i känslan behöfver verkställas hos hvar och en individ särskildt. Hvar och en behöfver erkänna, att särskildt han i hela sitt tillstånd har ett försoningsbehof, som aldrig fullkomligen upphörer, att särskildt han har rester af syndaeländet, för hvilka gudomlig hjälp är af nöden».

Häremot svarar Kristi konungsliga ämbete. Kristus är, såsom lefvande, makten och hjälpen och saligheten. Han verkar ständigt närvarande genom sin ande. Utgångspunkten för detta ämbete är hans uppståndelse och himmelsfärd.

Gör man en åtskillnad mellan olika Kristi riken, universum, alla människor, och »de som kommit till medvetande af den andliga ordning, i hvilken de äro försatta», så inskärper Reuterdahl, att man icke i fråga om de båda senare rikena får draga några skarpa gränser. Det är en central och ofta återkommande tanke hos honom, som tar sig uttryck när han säger: »Ingen, hos hvilken mänskligt hjärta klappar, är rent af okunnig om sitt försoningsbehof, och om åtminstone en i fjärran anad möjlighet att få behofvet uppfylldt.»

---

[1] Jmfr Hase a. a. II: sid. 84; samt Dorners kritik af Schleiermacher, Fr. Nitzsch a. a., sid. 489.

Efter framställningen af Kristi omedelbara verkande öfvergår Reuterdahl till att tala om »Kristus såsom verkande genom medel», hvarvid de profetiska, öfversteprästerliga och konungsliga ämbetena motsvaras af verkandet genom ordet, sakramenten och anden.

Det viktigaste af hvad han här har att säga om »Kristus såsom den där verkar genom ordet», har emellertid redan kommit till tals i det föregående, i samband med redogörelsen för hans ställning till den lutherska skriftprincipen, hvarför jag nu direkt vänder mig till hans sakramentslära.

Platsen är visserligen icke denna läras vanliga, men sakramentsläran kan — motiverar Reuterdahl sin placering — lämpligen hänföras till läran om Kristi verksamhet, emedan Kristus »är vissheten och borgen för, att sakramenternas härligheter verkligen utdelas». Reuterdahl låter sambandet med den öfversteprästerliga gärningen framträda, därigenom att han bestämmer sakramenterna såsom »anstalter, genom hvilka Kristus till mänskligheten frambär renhet och helighet». I sakramenten är Kristus den gifvande och människan den emottagande eller också icke-emottagande. På grund häraf kunna de 1) icke vara blott signa et symbola, 2) icke verka på ett onaturligt, »hart nära magiskt sätt», icke ex opere operato. »Det är en grundsats i vår församling, att intet utvärtes, äfven det utmärktaste, det heligaste är för den inre människan tillfyllest. Den inre människan själf måste blifva sådan, som hon af Kristus fordras.» Vidare är det 3) tydligt, att intet beror på de timliga verktyg, de personer, de ting, som begagnas. För de mottagande är det visserligen icke likgiltigt, hvilka verktyg, som begagnas, men »hindra icke dessa människan från att uppfylla det henne förelagda villkoret, så hindra de ingalunda Gud från att fullgöra sin barmhärtighet. Mänskliga och timliga förhållanden kunna icke hafva något herravälde öfver Guds outtömliga rikedomar».

Dopet är en »sakramenterlig tvagning», i hvilken »Kristus är tillstädes med sin renhet och sin helighet och

lämnar delaktighet i denna åt den människa, som undfår dopet». Den enskilde får i dopet del af den stora gåfvan: försoningen. Kristus är »det himmelska elementet», den fysiska tvagningen »det jordiska»; gudsordet sammanbinder de båda elementen.

I fråga om dopets förmåga att verka fastslår Reuterdahl först, att intet uppsåtligt motstånd får finnas, och för det andra att, i enlighet med Kristi ord, tro måste fordras, åtminstone såtillvida som frånvaro af motstånd kan uppfattas som en begynnelse till tro. Detta senare yrkande försvarar han genom en för honom synnerligen karakteristisk vändning; han hänvisar på omöjligheten af, att vi människor kunna uppdraga en skarp gräns och säga: här finnes tro, men där åter finnes den icke. Tron är — säger han — icke ett på en gång fullständigt verk. »Likaså litet som vi någonsin kunna uppnå eller ens upptäcka tron i dess största höjd, likaså litet kunna vi följa den i dess största ringhet eller se, när den alldeles upphör, eller hvar den alldeles icke finnes. Vi hafva icke blott anledning, utan äfven skyldighet att antaga den vara åtminstone i någon mån tillstädes, där den icke absolut förnekas. Således må frånvaro af motstånd anses som begynnelse till den undergifvenhet, hvaraf den i sitt första moment utgöres. Den, som icke absolut förnekar Kristus, må anses som den där begynt bekänna honom.» Väl är skillnaden mycket stor mellan denna begynnelse och den bekännelse, som fordras af en fullmogen kristen. Men äfven öfver den förra hvilar gudomlig välsignelse. Kristus kan skänka välsignelse genom dopet »äfven där, hvarest trons planta ännu blott växer i det osynliga».

Resonnemanget har naturligtvis förts med hufvudsaklig tanke på barndopet. Reuterdahl förklarar det vara en »vidskeplig föreställning», att tron skulle skänkas barnet i dopet på ett ej blott öfvernaturligt, utan äfven »vidunderligt» sätt. »Vi tro icke» — säger han på ett annat ställe — »att det döpta barnet i och för sig själf är något annat eller något

bättre än det odöpta.»[1] Ej heller nyttar det att tala om, att tron skulle vara »implicite» tillstädes hos barnet och »explicite» hos den vuxne, detta är blott »ett ordspel», som ingenting förklarar. Ty tron är icke ett oklart och omedvetet verk i människosinnet. Men Reuterdahl vill förena satsen om trons förefintlighet vid dopet med dess art att vara klarhet och kraft genom sitt tal om frånvaro af motstånd såsom en begynnande tro: »då hos barnet ett uppsåtligt motstånd icke finnes, och då frånvaron af detta är att anse som en begynnnde tro, åtminstone» — tillägger han försiktigare — »som villkoret för en begynnande tro, samt då de bästa anledningar äro oss gifna till visshet därom, att hvad sålunda åtminstone i sitt villkor och därigenom i sin möjlighet, i sin allra ursprungligaste begynnelse är till, också skall blifva till i sin verklighet, i en mera fulländad, om också aldrig rent af fullkomlig form, så äro vi fullkomligt berättigade att anse dopet såsom medförande välsignelse äfven för den späde och således tillika yrka, det äfven späde skola döpas.» Vissheten om detta trons växande har sin grund i den omständigheten, att barnet uppväxer i en kristen församling under kristligt inflytande;[2] utom det kristliga om-

---

[1] Th. Q. 1840, sid. 14. — Denna sats angreps af J. J. Thomaeus i Nordisk Kyrkotidning 1841, n:r 3 såsom stridande mot bekännelseskrifterna, och anfördes såsom bevis för rättmätigheten af den anklagelse för kätteri, som Thomaeus i en till Lunds domkapitel år 1840 inlämnad skrift utslungat mot R.

R. hade redan i Th. Q. (1840 sid. 328 ff, särskildt sid. 341) sökt försvara sig mot denna anklagelsepunkt därmed, att han i de anförda orden talat om »handlingen såsom handling», »icke såsom handling af kyrkan eller Gud, således icke om en med gudomliga löften beledsagad handling», och att han vidare talat om »barnet, betraktadt blott i och för sig, således icke med afseende på de åt detsamma gifna gudomliga löftena och den däråt beskärda gudomliga välsignelsen, utan blott med afseende på dess psykiska tillstånd».

[2] Jmfr Der chr. Glaube, § 138, 1 »man har goda skäl att räkna på barnets tillkommande tro och bekännelse», o. s. v,

rådet vill Reuterdahl i enlighet med Matt. 28 icke yrka på barndop.[1]

I den nyss citerade uppsatsen »om metodism» vill Reuterdahl häfda att och utreda huru dopet verkligen kan medföra välsignelse för den späde. »Det innebär först en oändlig rikedom af gudomliga löften.» Fastän dessa löften stå alla människor, äfven odöpta, till buds, är det dock af betydelse, att de uttalas öfver barnet — både för dess egen skull och för församlingens. »Särskildt i detta barns hjärta inledes den ström af gudomlig nåd och barmhärtighet, som lifvar och närer hela mänskligheten, och hvarförutan den skulle förvissna och förfalla. Därföre är det» — tillägger han — »så rörande att se ett barn döpas. Därföre är det så upplyftande att se det omfattas af församlingens armar såsom af Guds.» Men han vill gå ett steg längre. Döpelsen verkar vidare »åtminstone frön till omvändelse och bättring»; barnet inplantas från början i en troende församlings tro, och från tro är bättringen oskiljaktlig.[2]

Frågan om dopets nödvändighet för saligheten vill Reuterdahl besvara med en motfråga, hvarför det ej skulle vara så: »Aktas icke en anordning af Kristus så mycket, att den just såsom befalld af Kristus verkställes, hvad värde har i så fall Kristi ord?» Denna Kristi befallning binder således kyrkan vid dopets ordning, men för den enskilde kan det icke sägas vara absolut nödvändigt för saligheten. Om dopet uraktlåtes, faller skulden på den, som skulle ha befordrat baptizanden till dopet. »Kristi verksamhet och den därur flytande välsignelsen är allmän för hela mänskligheten och kan tillflyta denna utan utvartes begagnande af de för välsignelsen vidtagna anstalterna.» Reuterdahls stånd-

---

[1] Jmfr v. Frank, System d. chr. Wahrheit, II sid. 269. »Där en undervisning icke kan ställas i utsikt i anslutning till dopet, där har bruket af barndop ingen rätt.»

[2] Th. Q. 1840, sid. 14 f.

punkt blir alltså i enlighet med den gamla satsen: neccessitas sacramentorum non est absoluta, sed ordinata.[1]

Konfirmationen är dopets fulländning.[2]

Reuterdahls lära om dopet innebär ett försök att behålla det för den lutherska uppfattningen väsentliga, men att samtidigt aftrubba den extrema ortodoxiens formuleringar, t. ex. i fråga om dopets betydelse för och trons förekomst hos de späda barnen. Ståndpunkten kan ju lätt leda till sväfvande och oklara uttalanden, och i själfva verket kan man icke heller påstå, att hans framställning utmärker sig för stor precision i formuleringarna. Sådana utsagor som de om barnets begynnande tro och dopet såsom innebärande »åtminstone frön till omvändelse och bättring» kunna bli föremål för olika tolkningar. Hans lära om dopet kan emellertid sägas vara ganska typisk för hans dogmatiska tendenser.

Af mindre intresse åter är hans nattvardslära. I nattvarden kommer människan till ett ännu innerligare åtnjutande af Kristi helighet än i dopet. Där gifves »delaktighet af Kristus själf». »Kristus skänker sig själf och därmed också sin renhet och helighet åt den individ af den kristna församlingen, som i nattvarden anammar brödet och vinet.»

För öfrigt kan — säger han — läran om nattvarden egentligen blott framställas i negationer genom afvisande af ytterlighetsföreställningar — en metod, af hvilken Reuterdahl, såsom vi veta, med förkärlek begagnar sig. Transsubstantiationsläran afvisas. Det gudomliga kommer icke till oss på ett magiskt sätt. Ett sådant under behöfs ej. »Kristus själf är undret, det enda för oss erforderliga stora undret. Och han är ock offret, det i ofördunklad makt och helighet för oss framburna offret.» Å andra sidan räcker det icke att säga, att Kristus blott är närvarande på ett andligt sätt. »Vi fordra i nattvarden en verklighet. Vore den blott ett

[1] Jmfr t. ex. Martenssen, a. a. sid. 366.

[2] Så Der chr. Glaube, § 138, 2.

signifikativt, till och med ett genom vår tro verkligblifvet undfående af Kristus, så skilde den sig icke från andra akter, från andra momenter i det kristliga lifvet.» Den förra uppfattningen förlorar det ideala, denna det reala. Här stannar Reuterdahl. »Längre än till dessa tvenne icke komma vi näppeligen. Vi anse oss hafva nog, då vi bibehållit på ena sidan idealiteten, på den andra realiteten af Kristi närvaro i nattvarden.» Möjligheten af hans reala närvaro förklaras genom communicatio idiomatum; härigenom kan Kristus äfven efter den mänskliga naturen vara allestädes närvarande, således också i nattvarden. Reuterdahl vill hålla sig till Luthers ord »i med och under».

Emellertid få icke de ytterligheter, som denna medelväg vill undvika, frånkännas kristlighet. »Lika litet som vi säga, att skillnaden mellan den ena läran och den andra är obetydlig, därigenom gifvande vårt eget, som väl kan försvaras, till spillo för ett främmande, hvars bristfälligheter icke kunna förnekas, likaså litet äro vi berättigade att anse skillnaden för så stor, att den sätter bekännarne af det främmande utom det kristliga samfundet.» — Reuterdahls ståndpunkt är ungefär densamma som den Hase utvecklar i Hutterus Redivivus.[1]

Till läran om ordet och sakramenten har Reuterdahl fogat ett tillägg om dessas tjänare. Betecknande är härvidlag hans behandling af frågan, om »ett blott yttre tillhörande» är tillfyllest för tjänsten. »Svaret må blifva hvilket som helst, så mycket är alldeles obestridligt, att ju innerligare tillhörandet är, desto bättre blifver tjänsten.» Han återkommer f. ö. till att framhålla, att vi »knappt hafva rätt att angående någon kristen människa yrka, att hon blott i yttre hänseende tillhör Kristi församling. Tillhörer hon den i yttre hänseende, så kan hon alltid med något, om också med ett mycket svagt band, i inre hänseende med honom vara förbunden». Hvad emellertid själfva hufvud-

---

[1] Hase, Hutt. Red. II, sid. 174 ff.

frågan beträffar, så är det — säger han — icke tjänarens beskaffenhet, utan »det åt honom anförtrodda heliga, eller hellre Kristus, som verkar». Kristus nedsättes, om man gör honom beroende af verktygen.

Därjämte uttalar Reuterdahl sig här mot skarp skillnad mellan präster och lekmän; ordinationen medför ej särskilda gåfvor, lekmän förmenas ej att undervisa och vid behof utdela sakramenten.

Läran om Kristi konungsliga ämbete utfylles med »läran om Kristus såsom verkande genom Anden». Kristus verkar alltjämt. När vi förnimma, huru han verkar ibland oss, säga vi också, att det är Guds eller Kristi ande, som verkar, eller närmare bestämdt: »den från Fadren och Sonen utgående anden». Dennes förhållande till Kristus bestämmes såsom på en gång enhet och åtskillnad. »Är det Gud, som verkar, så är det ock allt som Gud är. Men tänka vi oss en skillnad i Gud, tänka vi oss Gud åtskild såsom den från världen skilde — — och den världen med sig själf återförenande, så måste vi också tänka oss den tredje, Anden, såsom skild från de tvänne första.»[1]

I egentlig mening får Anden icke tänkas blott såsom ett medel, genom hvilket Kristus verkar. »Den eviga sig själf medvetande och äfven personliga gudomskraften fattar världen och gudomliggör med hänvisande på Kristus världen i den mån och i de utvecklingsmomenter, som för dennas gudomliggörande äro möjliga.» Anden verkar i ordet,[2] sakramenten och dessas tjänare. — Härmed har Reuterdahl slutbehandlat »läran om Kristi förhållande till världen» och öfvergår till »världens förhållande till Kristus».

Hufvudfrågan med afseende på »mänskligheten såsom i allmänhet delaktig af Kristi försoningsverksamhet» rör förhållandet mellan nådens universalitet å ena sidan och begreppen utkorelse och förkastelse å den andra. Reuterdahl fastslår först, att för-

---

[1] Jmfr ofvan sid. 206 ff.

[2] Om andens verkande genom ordet, jmfr ofvan sid. 166.

soningen måste vara oinskränkt. Liksom den kristne ser söndringen öfverallt, så måste han också erkänna, att den kraft, som upphäfver denna, upphäfver den öfverallt. Hela mänskligheten är föremål för nåden i Kristus. Denna universella delaktighet i nåden betyder, att vägen till förening med Gud är lagd fri: det är »möjlighetens allmännelighet», som yrkas, icke verklighetens. I verkligheten är skillnaden mellan olika nådestadier mycket stor. Dock får den icke fattas absolut, och »ännu mindre uppdraga vi i tillstädesvarande företeelser en bestämd gräns mellan en blott möjlig och en förverkligad nåd». Olikhetens orsak måste först sökas i Gud, i hans förutbestämmelse, predestinationen, »den gudomliga handling, genom hvilken det nådesmått afgöres, som kommer att tillhöra hvarje individ eller hvarje afdelning af mänskligheten». Härvid betonar Reuterdahl åter, att utkorelsen likaväl som förkastelsen är relativ: ingen kan frånkännas absolut delaktighet i nåden, och ingen kan anses äga det högsta nådemåttet. »Skillnaden mellan de i andligt hänseende rika och fattiga är stor, om också icke oöfverstiglig.» I stället för att såsom Schleiermacher — med deterministisk utgångspunkt — försvara predestinationen genom att förena den med tanken på mänsklighetens slutliga allmänna salighet,[1] upptar Reuterdahl såsom ytterligare förklaringsgrund för olikheten människans relativt fria vilja. Förutbestämmelsen är alltså villkorlig. Nåden är resistibel. Annars skulle Gud kunna beskyllas för godtycklighet. Reuterdahl varnar för två ytterligheter: Man får ej se blott på den gudomliga makten — då blir Gud skyldig till det mer eller mindre af gudomlig nåd, som finnes i mänskligheten — eller blott på den mänskliga förmågan — då går Gud förlorad för oss — utan på den Gud, som gifvit människan frihet. Emottager människan nåd, »så är gåfvan visserligen Guds och icke hennes, och emottagandet är också Guds, i det förmågan därtill är gifven af Gud, men människan har dock brukat den henne gifna mottagningsförmågan. Emot-

[1] Der chr. Glaube, § 118, 1.

tager hon den icke, så är förkastandet icke Guds, i det han gifvit förmåga att mottaga, utan människans, hvilken lämnar denna förmåga obegagnad». Åt samma håll syftar — säger Reuterdahl — det antropopatiska uttrycket, att Guds beslut är efterföljande i förhållande till Guds kunskap om människans sinnesbeskaffenhet.

Under den något tunga öfverskriften »läran om den de enskilte tillhörande delaktigheten i nåden» behandlas hvad som vanligen brukar kallas nådens ordning. Tron framställes såsom hufvudbegreppet. Den saliggörande tron betecknar »delaktigheten i nåden». Denna tro har sina »särskilda hufvudstycken». Medan Schleiermacher i sin stränga systematisering af frälsningens momenter eliminerar bort åtskilligt af hvad som vanligen förekommer hos äldre dogmatici, ansluter Reuterdahl sig närmare till den sedvanliga terminologien.[1] Han uppställer följande indelning. 1. Kallelsen: väckt besinning på det förhållande, som äger rum mellan Gud och människa. Guds ande kallar dels ordinärt genom ordet, sakramenten och dessas tjänare, dels extraordinärt genom vissa lefnadstilldragelser o. s. v. 2. Upplysningen: anden ger upplysning om människan själf, om Gud och Kristus. 3. Ånger (eller bättring, omvändelse, förkrosselse): afsky för och sorg öfver synden. 4. Tro i oinskränkt bemärkelse (eller ny födelse): människan skänker hela sin tillförsikt åt Kristus. 5. Förnyelse (helgelse): sinnesförändringens verkningar med afseende på människans handlande, det inre och det yttre; viljan blir en »vilja i Gud och helheten», lefvernet blir godt. Det i dessa punkter skildrade tillståndet såsom helhet utgöres af en hemlighetsfull förening med Gud och Kristus, unio mystica, hvilkens utmärkande kännetecken är kär-

[1] Der chr. Glaube, § 106 ff. — De olika momenternas placering växlar f. ö. betydligt hos äldre lutherska dogmatici — jmfr Fr. Nitzsch a. a., sid. 570. R. följer något så när schemat i Hutterus Redivivus II: 131 ff hvilket har följande ordningsföljd 1 Kallelsen. 2 Upplysningen. 3 Omvändelsen (omfattande ånger och tro). 4 Helgelsen. 5 Unio Mystica.

leken till Gud.[1] Ett uttryck af föreningen är bönen, framkallad genom behofvet af en allt innerligare förening. — Såsom ett sista moment, hvilket dock icke egentligen är något moment hos människan, står (6) rättfärdiggörelsen af Guds nåd: »den handling af Gud, hvarigenom Gud till följd af sin nåd förklarar den människa, som i tro hvilar vid Kristus, fri från sina synder och rättfärdig.» I ett hänseende kan rättfärdiggörelsen sägas vara det sista momentet, följden af det föregående, i ett annat är den samtidig med tron.

Det för Reuterdahls åskådning mest intressanta, af hvad som kommer till tals i denna afdelning, skulle kunna grupperas kring tre inbördes sammanhängande hufvudtankar. 1) De olika stadierna innebära ett jämtehvartannat på samma gång som ett efterhvartannat. Så är kallelsen aldrig blott ett förflutet, utan alltid också ett bestående moment för den kristne. Människan känner alltid »ett nu, ett är, som icke är detsamma som det bör vara». På samma sätt förhåller det sig med de öfriga momenten. »Läran har utan tvifvel rätt i att framställa nådens verkningar såsom på hvarandra följande stadier; men den skulle hafva orätt, om den föreställde sig dem såsom hvarandra aflösande stadier, såsom försvinnande den ena för den andra. De äro stadier, men tillika status, som inbördes betinga och förklara hvarandra.» Ett exempel på momenternas oskiljaktlighet hämtar Reuterdahl från den vanliga beskrifningen på tron såsom innefattande kunskap, bifall och förtröstan: kunskap och bifall syfta egentligen på upplysningen och bättringen, medan förtröstan uttrycker det för tron väsentliga. Reuterdahl ger sin sats en praktisk tillämpning, när han i polemiskt syfte tillägger: »Såsom ett sådant åtskiljande i teoretiskt hänseende är oriktigt, så leder det i praktiskt, där det icke så sällan, särdeles i närvarande tid, försökes, till stora missgrepp och betydliga olägenheter.»

2. Det är omöjligt att uppdraga någon skarp skiljogräns

[1] För den närmare utvecklingen af detta tillstånd hänvisar R. till den kristna moralteologien.

mellan benådade och icke-benådade, mellan »världen» och »Guds barn». »Finnes en sådan linje, kan den endast uppdragas af Gud.» Människorna kunna vara Guds barn blott i relativ mening, men i en allt mer och mer stigande fulländning. Tron har sina grader uppåt och nedåt. Den högsta graden kan en människa aldrig nå på jorden, och lika litet kan en absolut frånvaro af tro tänkas. Icke heller uppnå viljan och gärningarna den högsta heligheten. Och lycksaligheten, som unio mystica åstadkommer, blir aldrig fullkomlig i tiden. »Men just detta är en särskild nåd af Gud, att människan aldrig här i tiden hinner det godas gräns, utan alltid har nya höjder af insikt och förbättring, af tro och helgelse, af kärlek och fred och lycksalighet att intaga.» — Tanken på människans ofullkomlighet i helgelsen är en central punkt i Reuterdahls predikningar, och skildringen häraf utgör, jämte maningen att framhärda till slutet, en af dessa predikningars starkaste sidor.

3. Det är oriktigt att påstå, att omvändelsen nödvändigt måste försiggå på en viss bestämd tid eller på ett visst bestämdt sätt. Någon stor vikt kan icke läggas på skillnaden mellan den första och den fortsatta bättringen. »Förstår man med poenitentia prima en handling, hvarigenom människan på ett för henne själf i ögonen fallande sätt, till och med plötsligt, och såsom många föreställa sig nästan våldsamt skall försättas ur den ena belägenheten till den andra, så tro vi icke, att en sådan handling för alla kan antagas, och således icke heller, att dess begrepp såsom något allmänt gällande i dogmatiken kan statueras.» Reuterdahl häfdar med Schleiermacher[1] de olika individualiteternas rätt mot läran om en nödvändigt förekommande, afgörande och för alla likartad kris. En sådan kris kan inträffa, men Reuterdahl vill icke anse den vara det normala. Såsom det normala vill han däremot framställa ett tillväxande i bättring, som går tillbaka ända till dopet[2] — alltså hvad man har

[1] Der chr. Glaube, 108, 3.

[2] Jmfr Th. Q. 1840, sid. 15 ff.

kallat »kontinuitetstypen». Otvifvelaktigt uttryckte han sin personliga erfarenhet, när han talade om en sådan kontinuitet. Hans egen »typ» var ju i alla afseenden den lugna utvecklingens, för hvilken alla häftiga omskakningar och genombrott voro så främmande, att han, såsom det också visar sig i hans polemik mot »metodismen», hade svårt att riktigt uppskatta den s. k. »genombrottstypen». De kristliga samhällsmedlemmarna äro — säger han — visserligen medvetna om mycken synd och sörja öfver den, »men när denna sorg allraförst uppkom, när de allraförst utträdde ur gemenskapen med det onda och vände sig till det goda, det minnas de lika så litet, som de minnas, när deras naturliga lif tog sin början. Det ena såväl som det andra ligger i det fördolda». Tycker man sig se begynnelsen, kan detta bero på missförstånd: »den gnista, som plötsligt uppflammar, kan den icke mycket länge hafva legat fördold under askan?» –

När Reuterdahl talar om »föreningar af individer såsom delaktiga af nåden», inskränker han sig icke till blott kyrkan. Tron både bildar samhällen och inverkar på redan bildade; och kristlighetens inverkan på redan förhandenvarande samhällen bör bli föremål för icke endast en etisk utan äfven en dogmatisk utredning, så tillvida som den kristliga kärleken icke blott »utgör ett bud», utan »också utgör ett tillstånd». Därför upptar han i sin dogmatik både »en lära om den kristliga familjen» — det kristliga äktenskapsförhållandet, föräldra- och barnaförhållandet, husbonde- och husfolksförhållandet — och »om den kristliga staten». — Med afseende på den senare yrkas, att den kristne icke hindras att vara en god medborgare, därför att han är kosmopolit i sin kristliga kärlek.

Framställningen om kyrkan koncentrerar sig på begreppen osynlig och synlig kyrka. — Kyrkan hvilar på den »i hjärtat tillstädesvarande» nåden — denna bildar såsom osynlig, ett osynligt samhälle, hvarför kyrkan får predikatet osynlig. Men den nåd, som är kyrkans bildande princip, låter förnimma sig i företeelser. En yttre synlig förening uppstår.

»Den osynliga och öfversinnliga kyrkan liksom förkroppsligar sig och blifver synlig.»

Medlemmar af den osynliga kyrkan äro de, »som i sannskyldig tro tillhöra Kristus». Nu kan man icke tilltro sig att veta, hvilka som sakna det minimum af nåd, som fordras. Ett sådant minimum kan blott »yrkas in thesi». Gränslinjen är liksom kyrkan osynlig. »Vill någon förklara linean för synlig, så upphäfver han därmed det för oss så viktiga begreppet af en osynlig kyrka.» — Inom den synliga kyrkan åter finnas medlemmar, som på grund af nådens resistibilitet icke kunna erkännas såsom verkliga medlemmar, äfven om de icke med hänsyn till nådens universalitet få anses absolut utanför. Där finnas både värdiga och ovärdiga medlemmar.

Härmed har Reuterdahl bestämdare och på ett annat sätt än Schleiermacher skiljt mellan begreppen synlig och osynlig kyrka. Schleiermacher kritiserade den vanliga åtskillnaden, enligt hvilken den osynliga kyrkan likställdes med totaliteten af de pånyttfödda: denna s. k. osynliga kyrka måste alltid blifva något i viss mån synligt, medan å andra sidan det som man vanligen ville kalla synlig kyrka egentligen alls ej är någon kyrka.[1] Han ville i stället tala om motsatsen mellan synlig och osynlig kyrka såsom en motsats mellan kyrkans dogmatiska idé — »totaliteten af alla andens verkningar i deras sammanhang»[2] — och dess empiriska verklighet, hvarvid olikheten blott innebure ett tvåfaldigt betraktelsesätt af samma gemenskap. Medan detta Schleiermachers kyrkobegrepp erinrade om Luthers,[3] öfverensstämde Reuterdahls sätt att göra distinktionen närmare med den lutherska ortodoxiens.[4]

Reuterdahl bemöter ett par fingerade invändningar mot

[1] Der chr. Glaube, 148, 2.

[2] Der chr. Glaube, § 148, 1.

[3] Jmfr Fr. Nitzsch, a. a. sid. 539.

[4] Jmfr Fr. Nitzsch, a. a. sid. 534 ff och Schmid, Evangelisk-lutherska kyrkans Dogmatik, sid. 385 och 391 ff.

sitt kyrkobegrepp. Vill någon säga, att den osynliga kyrkan blott blir en tankebild och ingenstädes förverkligas, så svarar han, att den har samma realitet som den kristna tron själf. Människans »förandligande» når ingenstädes fulländningen, det är således något »ideelt och utopiskt», men är lika fullt kristlig sanning. På samma sätt är det med den osynliga kyrkan, hvilken »rymmer all kristlig tro, som är fördold i människohjärtat». Tro och kyrka äro verkligheter, fastän de äro oändligheter och omätligheter. — Säger man, att den osynliga kyrkan blir ett obestämdt samhälle, där alla och ingen har plats, invänder han, att kyrkan ingalunda blir fastare, om hon förklaras för blott synlig. Skillnaden mellan döpte är ju mången gång större än skillnaden mellan döpte och odöpte.

På grund af kyrkans karaktär att vara både osynlig och synlig, »genom det att vi i kyrkan se något ideelt, men tillika något fullt reelt, få de predikater sanning, som från ålder blifvit kyrkan tillagde». I egentlig mening utsägas predikaterna — en, helig, allmännelig, apostolisk (bättre kristlig), ofelbar, allena saliggörande — om den osynliga kyrkan. — Men utom den ideela enheten finnes det också en real: det andliga brödraskapet, som utvidgadt låter partikularkyrkor uppstå. Enheten når sin fulländning, »fullt ideal blifver den utan att upphöra vara real i den allmänna kyrkan, som är osynlig och sammanfaller med mänskligheten, eller rättare sagdt är mänskligheten i sin högsta fulländning eller mänskligheten med Gud försonad. Den som vill hafva en annan kyrkans enhet sträfvar efter något, som all tanke och historia visar vara en omöjlighet.»[1]

Om kyrkans organisation säges, att »läran är nöjd, endast tron och trons utveckling och förkofran är värnad». Den har ingenting emot, att kyrkans makt utöfvas af personer, som på samma gång äro statens tjänare och tvärtom. »Kyrkan erkänner sitt syskonförhållande till staten och

[1] Jmfr ofvan sid. 93 ff.

erkänner tillika en möjlighet för de båda syskonen att bo under samma tak och åtnöja sig med en hushållning.»[1]

I sin dogmatiks sista kapitel, om »människans fullbordande i nåden» behandlar Reuterdahl läran om de yttersta tingen, visserligen med närmare anpassning efter den kyrkliga traditionen än Schleiermacher, men likvisst med fullt erkännande af hithörande lärostyckens hypotetiska karaktär och »det kristliga medvetandets» ofullkomlighet på detta område samt med en förbehållsamhet, som var okänd för den lutherska kyrkans äldre dogmatici.

För det kristliga medvetandet är det — säger han — icke nog med ett växande i nåden, detta fordrar också en nådens fullbordan, fordrar, att den andliga striden skall öfvergå till fullkomlig seger. Denna kan ej inträffa förr än efter lefnadens slut, och förutsätter således människans odödlighet. Tron på själens odödlighet kräfver lika litet filosofiska bevis som tron på Guds tillvaro. »Båda påtränga sig den kristne med nödvändighet». Den närmaste utgångspunkten för odödlighetstron utgör läran om nåden. En verksamhet af Guds nåd, ett lif, som Guds ande fått upptända, kan ej upphöra. En annan utgångspunkt bildar läran om den alltid lefvande Kristus. »De af den till evig tid lefvande Kristus återlösta kunna icke helt och hållet dö.» Man kan också utgå från läran om Guds beläte, en punkt, där dogmatik och filosofi räcka hvarandra handen.

Reuterdahl fördelar det eskatologiska läroinnehållet på 4 afdelningar: 1) döden; 2) världens slut; 3) Kristi återkomst, de dödas uppståndelse, domen; 4) Kristi rike, den eviga saligheten och den eviga fördömelsen.

1. Hvad döden är, är en fråga, som dogmatiken blott upptager, för såvidt det rör sig om dess betydelse för den kristne. Döden är då: »gränsen för delaktigblifvandet af nåden». Förmågan att mottaga är då slut, »för så vidt vi kunna döma». Inför de invändningar, som kunna göras från synpunkten af Guds kärlek, och det olika mått af nåd, som

[1] Jmfr ofvan sid. 110 f.

tillbjudits människorna, erkänner Reuterdahl, att det ligger utom vår synkrets, hvad Gud i nåd vill göra, men anmärker på samma gång, att ingen rent af saknat Guds nåd, och att Gud blott dömer efter kampens beskaffenhet, »icke efter de slagna fiendernas antal eller de vunna segertecknena».

Det, som icke dör, är allmänt bestämdt det, som människan har gemensamt med Gud, det som gör henne till person, hennes personliga förnuft och frihet. Reuterdahl vill emellertid gifva en närmare bestämning och upptar den från N. T. hämtade trichotomiska föreställningen om människan såsom bestående af kropp, själ och ande; anden är odödlig, själen står förmedlande, den behöfver ej dö. »Såsom besläktad med kroppen kan själen ha ett utvärtes, en form eller en tendens till form», som ej behöfver försvinna. Ehuru vi intet veta härom, synes detta vara den bästa förklaringen.

Människans odödliga del når ej genast fullbordan, ty till nådens fullbordan hör »samvaro af dem, i hvilka nåden är fullbordad.» Därför kräfves ett mellantillstånd.[1] Men med afseende på detta är ingen bestämning nödvändig. »Den kristne behöfver ingen annan visshet än den, att den gudomliga nåden icke fråntages honom i dödsstunden och icke upphör att hos honom vara närvarande efter döden. Således afvisar han ock de svar på frågorna om ett mellantillstånd, hvarmed mänsklig vishet vågat försöka sig.»

Tron på nådens fortfarande tillväxt fram till alltings återställelse afböjes — i motsats till Schleiermacher[2] — vidare tron på skärselden och på ett indifferent tillstånd. »Skall något nödvändigt sägas, så är väl intet annat att säga, än hvad Jul. Müller sagt härom. För de af nåden delaktige är mellantillståndet såsom en glad hvila; för de öfriga såsom en kvalfull sömn.»

---

[1] Mot de gammalprotestantiska dogmatici, jmfr Nitzsch a. a. sid. 616; Schleiermacher träffar intet bestämdt afgörande i frågan, Der chr. Glaube, § 161, 2.

[2] Der chr. Glaube, § 163, bihanget.

2. Till nådens fullbordan hör en *frånvaro* af alla, som äro synden undergifne, d. ä. af *världen*. Världen måste alltså få ett slut, närmast mänskligheten, som är stadd i det onda, men också — i motsats till J. Müller — den öfriga världen. Om något när eller huru yrkar den kristne intet, däremot erkänner han, att världens slut skall ske genom Kristus.

3. Den kristnes hopp är, att *Kristus skall återkomma*; om än de ord, med hvilka Kristus omtalar sin återkomst, äro bilder, så ger detta oss ingen rätt att förneka själfva saken, den skall blifva härligare än bilderna. — I fråga om *de dödas uppståndelse* nekar Reuterdahl kroppens uppståndelse, under det att Schleiermacher vill finna en form för upprätthållandet af denna tanke.[1] Emellertid söker han ge uttryck åt samma tendens som Schleiermacher, därigenom att han fasthåller tanken på ett organ för det efter döden fortlefvande elementet och från sin psykologis ståndpunkt finner detta i »den med kroppen besläktade själen»; denna uppstår såsom organ för anden. — Med afseende på *domen* framhålles, att i och under bilderna härom gömmes en realitet, som icke försvinner. — I fråga om *tiden* säger Reuterdahl, att vi måste framställa de yttersta tingen såsom successiva, ehuru de i verkligheten icke äro detta; tiden blir evighet i ett ögonblick, i ett nu.

4. *Kristus* allena *regerar*, sedan det ondas makt blifvit tillintetgjord. Han regerar både öfver de »af nåden delaktige» och de »nåden förlustige» — i förra fallet erkännes hans makt villigt, i det senare motvilligt. Ett oändligt antal skiftningar äger rum bland dem som mottagit nåden. »Icke heller kunna vi göra till ett de fräcka och de betänksamma föraktare.» — Reuterdahl varnar mot sinnliga föreställningar om himmel och helvete. Då neddragas vi »i en ny sinnlighet, i en ny motsättning, i en ny söndring». »För fördömelsen torde icke mera behöfva yrkas, än ett evigt medvetande däraf,

[1] Der chr. Glaube, § 161, 1: »utan kroppsligt lif kan det alls icke vara fråga om en själens odödlighet i egentlig mening».

att gudomlig nåd är förspilld, att gemenskap med Gud är förlorad. Således ett evigt erkännande af skuld. För saligheten åter erkänna vi ett evigt medvetande af gemenskap med Gud, en evig ostörbar och för oss själfva fullkomligen klar delaktighet af hans nåd.»

Den härmed slutade öfversikten öfver Reuterdahls dogmatiska åskådning, sådan han framlagt denna i sina dogmatiska föreläsningar, har visat, att han i mycket följer Schleiermacher: hans dogmatiska metod är till sin hufvudriktning densamma, deduktion ur det kristliga medvetandet; liksom Schleiermacher vill han ha en systematisk indelning af dogmatiken samt vill fatta läran såsom en organism; många enskilda punkter i systemet röja därjämte afsevärdt inflytande från Glaubenslehre, jag nämner särskildt Reuterdahls utförande af lärorna om Guds egenskaper, skapelsen, Guds uppehållelse och naturlagarne, om undret och bönen. Det är ingen tillfällighet, att hvad som härvid uppräknats faller inom Glaubenslehres första hufvudafdelning: »Entwicklung des frommen Selbstbewusstseins wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist.» Äfven i fråga om det följande kan det ju visserligen erinras om en mängd enskilda ställen, där tankar från Glaubenslehre gå igen, särskildt när det gällt att slipa af någon skroflighet hos den gamla kyrkoläran; och å andra sidan följer Reuterdahl för ingen del troget Glaubenslehres första hufvuddel, jag tänker t. ex. på hans bestämda försök att häfda Guds extramundanitet bredvid hans immanens och på hans skildring af det onda. Men i stort sedt kan det fastslås, att han i fråga om »motsatsen mellan synd och nåd» befinner sig i bestämdare opposition mot Schleiermacher än med afseende på »troslärans första del».

Utgångspunkten för de skiljaktigheter, som yppa sig, kan man söka i hans afvikande betraktelsesätt af den genom Kristus skedda försoningen, eller, för att begagna Reuterdahls egna termer, i hans olika sätt att se på söndringen

mellan Gud och människa och på denna söndrings upphäfvande. Gent emot Schleiermachers optimism i fråga om det onda och hans historiska, immanenta, eller hur man vill säga, betraktelsesätt af försoningen, enligt hvilket Kristus genom totalintrycket af sin person verkar ett stegrande af gudsmedvetandet och därmed ett fulländande af skapelsen, ställer Reuterdahl en djupare och mera reel uppfattning af det onda samt ett transcendent försoningsbegrepp. De flesta af de ofvan i den dogmatiska framställningen konstaterade differenserna stå i nära samband med denna hufvuddifferens; så referera sig hit olikheterna i fråga om uppfattningen af människans ursprungliga tillstånd, det ondas anderike och djäfvulen, arfsynden, fallet samt slutligen också treenigheten och Kristi person. Ty från den transcendenta försoningen sluter Reuterdahl till en i metafysisk mening gudomlig person.

Reuterdahls afsikt är att förena Schleiermachers utgångspunkt och dogmatiska principer med en mera kyrklig ståndpunkt med hänseende till det dogmatiska innehållet. Han ställer sig icke så kritisk mot detta som Schleiermacher. För hans historiska sinne stod det apriori klart, att den utveckling, som läran tagit under århundradenas lopp, vore den riktiga, som det väl gällde att ifylla och justera, men ej »ombygga». Han anser Ignells »omgörande» »utgå från falska åsikter om läran».[1] Något sådant »behöfves icke, så länge läran i dess hufvudsakligaste stycken lefver i vårt folks vetande och erkännande». Att Reuterdahls förfarande därigenom står i närmare öfverensstämmelse med Schleiermachers dogmatiska princip — om dogmatiken såsom en redovisning för en viss kyrkas gällande lära — än dennes eget, är redan förut påpekadt; likaså att Reuterdahl är kritisk mot Schleiermachers sätt att följa principen.[2] »Då det Schleiermacherska systemet», säger han en gång »icke i sig upptager det gifna, icke respekterar detta såsom berättigadt till det erkännande, som församlingen skänkt och skänker

---

[1] St. Kr. Not. 1843, sid. 269.

[2] Jmfr ofvan sid. 174.

detsamma, utan tvärtom på ett alldeles egendomligt sätt är dogmbildande, så måste vi, under ett tacksamt mottagande af allt det myckna förträffliga och härliga, som dogmatikern Schleiermacher erbjuder oss, anse hans dogmatik i det hela betraktad, icke som en position, utan som en negation, icke som ett uppbyggande, utan som ett nedrifvande af objektiv kristlig lära.»[1] I de dogmatiska föreläsningarna och i sin samtida skriftväxling med Ignell, hvari Reuterdahl nödgades ta till orda mot en representant för en Schleiermachersk »vänster»,[2] markerar han, trots allt fortfarande erkännande, ett bestämdt afståndstagande från Schleiermacher. Detta finner äfven ett uttryck däri, att han numera i de dogmatiska föreläsningarna — karakteriserar Schleiermachers ståndpunkt såsom förmedlande mellan de »spekulative» och de »historiske» i stället för att såsom förut betrakta honom såsom chef för de senare.

Men trots sin vändning åt den äldre kyrkliga åskådningen är Reuterdahls dogmatik icke »ortodox» hvarken i gammalprotestantisk eller restaurationsteologisk[3] mening. Jag behöfver väl blott för att styrka detta påstående erinra om hans behandling af skriftprincipen och, för att taga ännu ett exempel, om hans ställning till undret. De tidens »dogmatiska ytterligheter», som Reuterdahl ville undvika, voro å ena sidan den spekulativa och å andra den pietistiskt ortodoxa.[4] Han ställer sig bland dem af Schleiermachers efterföljare, som genom ett förmedlande af mästarens principer med kyrkans gamla tro ville »undvika ytterligheter». I

---

[1] St. Kr. Not. 1843, sid. 205 (mot Ignell).

[2] Sin hofsamma polemik mot Ignell omtalar R. i ett bref till Carolina Winberg 11 aug. 1843 med de karakteristiska orden: »min traktat mot eller för Ignell (man kan säga att den är både det ena och det andra)».

[3] Man jämföre t. ex. Hengstenberg, Philippi, eller Vilmars »Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik (se Pfleiderer, a. a. sid. 172 f.).

[4] St. Kr. Not. 1842, sid. 137—141; 145—148: »Tidens religiösa dogmatiska ytterligheter»; se vidare kap. 5.

Twesten har han funnit en god kamrat, honom citerar han med förkärlek och benämner honom »en af vår kyrkas utmärktaste teologer». Dock synes Twesten ha ställt sig ännu något mindre kritisk mot den kyrkliga traditionen än Reuterdahl.[1] Det kan nog vara karakteristiskt, äfven för Reuterdahls senare ställning till denne teolog, hvad han i sina reseminnen från Tyskland (1835) säger om en föreläsning af honom öfver »Weissagung»: »litet frimodigare kunde dock den gode mannen ha varit».[2]

Det förmedlande draget är typiskt för Reuterdahls framställning. Hvad han skrifver om nattvardsläran — »våra lärosatser hålla dels en medelväg mellan de ytterligheter, för hvilka detta ämne kan vara utsatt, och medgifva dels en frihet, som icke kan vara annat än önskvärd och god för det kristliga lifvet» — kunde han godt ha satt som motto för sin dogmatik. Det är riktigt hans specialitet att »undvika ytterligheter», aftrubba motsatser och utplåna skarpa gränser. Att vid ett sådant förfaringssätt tydligheten ofta får sitta emellan är gifvet, allra helst som Reuterdahls gåfva icke var systematisk tankekraft. Utsagorna bli ofta sväfvande; ingen skall kunna säga, att Reuterdahls dogmatik briljerar med klara formuleringar, jag erinrar t. ex. om det, som han har att säga om undret, det ursprungliga tillståndet, treenighetsläran och dopet.

Den s. k. förmedlingsteologien brukar ju — och väl icke alldeles med orätt — beskyllas för dylika brister; men dessa brister uppvägas åter af den ovärderliga nytta denna riktning gjort åt både fromheten och teologien, därigenom att den verkat lifgifvande och uppryckande på många håll, där man eljest skulle hyllat stillaståendet som ensamt härskande princip, samt utöfvat ett genom sin vidhjärtenhet hälsosamt inflytande till partimotsatsers förmildrande och partilidelsers dämpande. I denna riktning bör också

---

[1] Jmfr ofvan sid. 184 och 196.

[2] K. H. Å. 1906, sid. 244.

Reuterdahls dogmatiska föreläsningar ha verkat genom sina många förträffliga, sunda och äfven varmhjärtade uttalanden. Därför måste man beklaga, att Reuterdahl icke fullföljt sin plan att utgifva sin dogmatik.[1] Den skulle utan tvifvel gjort åtskillig nytta här i Sverige, om den blifvit tryckt — och därjämte läst.

---

[1] Däremot skulle man knappast göra R. någon tjänst genom att aftrycka föreläsningarna i deras nuvarande skick. Både hvad sammanhang och framställning beträffar finnes åtskilligt att anmärka; R. skulle antagligen ha vidtagit hvarjehanda förändringar, innan han lämnat sin dogmatik till tryckeriet.

Kap. V.

# Reuterdahls ställning till samtida teologiska riktningar.

Reuterdahl skrifver 1829: »den i senare tider icke så sällan förda klagan, att vetenskap i allmänhet alltför mycket aflägsnat sig från trosläran och vetenskapsmännen från kyrkan, har åtminstone i Sverige icke mycken grund... Vår filosofi och teologi (om andra vetenskaper kan svårligen blifva frågan) vedersaka, i allmänhet betraktade, så litet kyrkans bekännelse, att de, ifall de hos oss finnas, hufvudsakligen synas oss vara apologier och kommentarier öfver denna.»[1] Vi ha i dessa ord en bild af situationen vid Reuterdahls offentliga framträdande i och med startandet af theologisk quartalskrift. Rationalismen, som väl f. ö. särdeles vid vårt sydsvenska universitet aldrig verkligen slagit igenom, hade vid denna tid sett sina klang- och jubeldagar försvinna, och när denna riktning figurerar i den samtida svenska teologiska litteraturen, är den nästan undantagslöst frambesvärjd för att öfverhöljas med okvädingsord. Man betraktade den rationalistiska tidsåldern endast och allenast som en tid af depravation, hvilkens nytta på sin höjd kunde vara den af ett varnande exempel. Hufvudtendensen var återgång till det gamla; gent emot »neologien» ville man sätta en sträng supranaturalism med återupplifvande, såvidt sig göra lät, af 1600-talets ortodoxi.

[1] Th. Q. 1829, II sid. 57.

På grund af sin Schleiermachcrska utgångspunkt kom Reuterdahl att göra front åt båda dessa sidor, den döende rationalismen och den fortlefvande eller återupplefvande ortodoxien.

Hvad först den senare beträffar, vill han visserligen alls icke markera någon slags oppositionsställning till densamma, utan är fastmera allt ifrån början angelägen om att visa, hurusom det i grund och botten rådde öfverensstämmelse mellan honom och »de gamle».[1] Men icke desto mindre är, såsom den föregående framställningen upprepade gånger torde ha visat, hans ton afgjordt reformatorisk samt polemisk mot den teologi, hvilken såsom sitt egentliga mål satt det gamlas bevarande eller återupplifvande. Hvad han därvid framför allt angriper, hvarhelst han påträffar det, är rädslan för sådan teologisk forskning, som är obunden af alla andra hänsyner än sanningens utforskande, samt den metod, som, under försök att rädda en falsk öfverhöghetsställning åt teologien, håller denna isolerad från det öfriga vetenskapliga framåtskridandet och därigenom i själfva verket föranleder, att den förlorar vetenskaplig karaktär samt sjunker i såväl värde som anseende.[2] Karakteristiskt för Reuterdahls position under qvartalskriftens första period är hans försvar af sin tidskrift inför biskop C. F. af Wingård i Göteborg, hvilken, såsom man kan se, uttalat sitt tvifvel på lämpligheten af, att teologiska tvistefrågor på sätt som skett utreddes inför allmänheten. Reuterdahl svarar honom, att han visserligen »aktar och ärar» det praktiska intresse, som föranledt detta biskopens uttalande, men undrar, om man, då man låter bestämma sig af sådant, kan undvika att gå för långt. »Det gifves» — fortsätter han — »ingen så stor obetydlighet, till och med ingen så stor galenskap, att den icke är kär eller dyrbar för någon. Hvart kommer man, om man af praktiskt intresse vill skona allt sådant? Och är icke mycket en obetydlighet för oss, som i äldre tider var ett hög-

[1] Jmfr ofvan sid. 59, 62.

[2] Jmfr ofvan sid. 28 f. 58. 104. 115 ff., 139 ff.

mål? Skall icke framtiden anse åtskilligt för lappri, hvarpå vi lägga vikt? Tiden nöter upp sina skor liksom den enskilde sina. Jag vill visst icke göra mig skyldig till den förebråelsen att hafva förkastat det gamla, som duger; men jag är likaså rädd för den att hafva bibehållit det oduggliga».[1] Reuterdahls lösen var, såsom vi höra, icke restaurationsteologiens: tillbaka till det gamla, utan ett reformatoriskt: framåt i sträfvan efter allt klarare insikt.

När han kastar en blick tillbaka på den föregående protestantiska teologiens utveckling, uttalar han också oförbehållsamt, hurusom han kände det ortodoxa systemets öfvervinnelse såsom en befrielse. »Vi frukta icke», säger han, »att erkänna det goda och hälsosamma, som tillskyndades mänskligheten därigenom, att den protestantiska papismen blef förjagad».[2] Dennas lärobegrepp hade velat vara »allrådande och således äfven hålla vetenskapen i bojor». Ty »det begrepp, i hvilket den protestantiska tron uttalat sig, ville icke blott vara ett trosbegrepp, utan också den teologiska vetenskapen in nuce, således en sammanfattning af dogmatiken, en källa och en norm för exegetiken, ett resultat af kyrkohistoria, och en proba på all filosofi.»[3] Reuterdahl vill ej direkt anklaga Luther härför. »Det vore en oförrätt mot den store mannen att säga, det han gynnade lärobegreppets herravälde», men »omständigheterna gjorde, att han med sin ynnest måste omfatta många, hvilka i trosbokstafven funno den enda sanningen och saligheten». Gent emot dessa »rigorister» låter Reuterdahl den af honom högt beundrade Melanchton stå såsom »en i intet hänseende föraktlig motståndare», representant »ej blott för vetenskapligheten i allmänhet utan ock för den fria teologiska vetenskapligheten i synnerhet».[4] Han fäller skarpa ord om den

---

[1] Bref till C. F. af Wingård 26 febr. 1832, se K. H. Å. 170.

[2] Th. Q. 1829, III sid. 31.

[3] Om det theol. Stud., sid. 63; följande framställning af R:s bedömande af protestantismens utveckling är hämtad ur samma skrift, sid. 63—67.

[4] Jmfr ofvan sid. 103.

segrande »rigoristiska» teologien. Visserligen har han allt-för god historisk blick för att frånkänna denna all nytta: »det var kanske godt, att den i sjuttonde och en del af det adertonde seklet icke dukade under; den var möjligtvis det enda medlet att göra papistisk illfundighet och mystiskt svärmeri oskadliga». Men å andra sidan var den i teologiskt hänseende »tämligen ofruktbar. Något annat än dogmatik var icke teologien, och dogmatiken var nästan ingenting annat än skolastiskt käbbel om definitioner och distinktioner. Och såsom härigenom allt egentligt vetande mördades, så var det ock fördärfligt för fromhetens lif. Luther skulle sannerligen hafva varit likaså oblidkeligt sträng mot 17:de seklets så kallade lutheranism, som han var emot det 16:des papism».

Reuterdahls sympatier följa afgjordt oppositionen mot ortodoxien. Calixtus lyckades visserligen icke mycket åstadkomma med sina goda intentioner. Men »Pietister och Wolfianska teologer» bidrogo »till den protestantiska skolasticismens undergång», ehuru teologien af båda endast hade »negativ vinst». Såsom den egentlige reformatorn betraktar Reuterdahl Semler, och han konstaterar med glädje den följande tidens växande teologiska lifaktighet samt intensiva arbete. »Teologien växte allt mer och mer i flera riktningar och fick den vidd och den härliga gestalt, som den i dag äger. Och dock är den ännu icke på långt när fulländad; den har också mycket både gammalt och nytt, som kanske bör bortskäras; men i det hela sträfvar hon till det bättre, fastän sträfvandet går långsamt och stundom under bitter kamp. På den teologiska himmelen som på hvar och en annan finnas digra skyar, men mellan dessa framtitta ock stjärnor, stjärnor af hvarje storlek, från den första till den sista, och den, som blott ser moln, den har molnen i sitt eget öga». Reuterdahl känner lifligt, att han själf lefver i en teologiskt rik period.

Detta Reuterdahls bedömande af den protestantiska teologiens utveckling visar, redan det, att han för sin del

icke var hågad att instämma i det vanliga fördömandet af rationalismen utan någon som helst reservation. Han vet sig genom sin anslutning till Schleiermachers nya insikt stå i bestämd opposition till riktningen och uttalar detta vid många tillfällen;[1] men å andra sidan säger han bestämdt ifrån att han icke har lust att instämma i något anatema öfver rationalisterna.[2] Tvärtom har den härskande fördömelselustan vållat, att han, reagerande mot densamma, snarare känt sig hågad att i recensioner af rationalistisk litteratur och annorstädes säga ett eller annat ord till rationalismens försvar. I en recension från 1830 skrifver han: »som vanligt lägges neologerna åtskilligt till last, hvarifrån det icke kan vara Rec:s mening att fritaga dem. Han medgifver gärna, att deras förfarande icke blott var obetänksamt, utan äfven fåvitskt och ofta i hög grad förvridet. Men det oaktadt känner han sig ofta frestad att säga ett ord till deras beröm. Det förekommer honom ovedersägligt, först och främst att de ganska kraftigt bidrogo till förstörandet af mångfaldig förvillelse, mångfaldig förryckthet, som före dem gällde för oomkullstötlig sanning, och sedermera att de just härigenom gjorde det möjligt för en bättre insikt att göra sig gällande. Men nu synas icke förvillelsen och förrycktheten vara af det utomordentligt stora värde, att deras förstörare förtjäna att öfverhopas med försmädelse och hån, eller den bättre insikten så obetydlig, att icke den, som beredt dess möjlighet, må vederfaras någon ära. Om de så kallade neologerna gingo för långt, om de läto villkorlighet, platthet och den oförståndigaste förståndighet behärska sig, så må detta tjäna oss till varning, men icke hindra oss att erkänna de verkliga förtjänster, de ägde både af bibeltolkning och all annan teologi. Vi vilja icke neka, att de ägde de dem tillagda felen och mycket annat, som mot dem anföres; vi vilja icke ens försöka, hvilket väl utan så stor svårighet skulle kunna verkställas, att

---

[1] T. ex, Th. Q. 1828, II, sid. 20 f, III sid. 80; Th. Q. 1840, sid. 348; Inl. t. Theol., sid. 33, 117.

[2] Th. Q. 1828, III, sid. 80.

i vackrare ord, men likväl utan att gå sanningen för nära, framställa deras åtgärder: vi vilja blott erinra om det mångfaldiga goda, som de, tämligen taktlöst, förvärfvat oss.»[1]

Reuterdahl återkommer ofta till, att rationalismen förtjänar ett tack, därför att den genom sitt vetenskapliga forskningsnit[2] blottat många ohållbara föreställningar i det gamla systemet och sålunda röjt väg för en ny och riktigare insikt,[3] fastän han därvid ingalunda förnekar, att »den makt, som började undanrödja dessa föreställningar, var sämre än den, som upprätthöll densamma».[4] För att dämpa supranaturalismens och rationalismens ömsesidiga fiendskap påpekar han därjämte — och med rätta — att de båda riktningarna från en sida sedt befinna sig i samma teologiska utvecklingslinje. De rationalistiska meningarna »innehålla oändligen mycket mindre, de äro oändligen mycket fattigare än de supranaturalistiska», men de äro »icke så väsentligen skilda» från dessa.[5] Hvad Reuterdahl här åsyftar är, att de båda ha samma intellektualistiska uppfattning af religionsinnehållet. »Samma sens commun» — säger han — »som medgifver supranaturalisten att vidblifva hvad han kallar uppenbarelse, förmår rationalisten att därtill lämna sitt samtycke.»[6] Slutligen hänvisar Reuterdahl i fråga om de båda riktningarnas

---

[1] Th. Q. 1830, II, sid. 71.

[2] Th. Q. 1829, III, sid. 40 — Äfven en sådan ärkerationalist som Paulus i Heidelberg undfägnas med ett erkännande för sitt forskningsnit. R. skrifver om hans Leben Jesu: »Ogillar man också å ena sidan det myckna villkorliga, som Förf. antager såsom bestämdt, och förundrar man sig öfver hans stora dristighet att af saker, öfver hvilka ett fullständigt ljus för ingen dödlig uppgått eller kan uppgå, lämna framställningar, som icke äro mindre detaljerade, än om Förf. varit en af de hufvudsakligaste deltagarne, så kan man å andra icke annat än hålla honom räkning för den stora oförtrutenhet, hvarmed han efterforskar allt, och den ovanliga om också onyttiga och för långt drifna skarpsinnighet, som utmärker hans efterforskningar». — Th. Q. 1828, III, sid. 78.

[3] Jmfr ofvan sid. 117 och 140.

[4] Inl. t. Theol., sid. 53.

[5] Th. Q. 1829, III, sid. 39.

[6] Th. Q. 1828, II, sid. 61.

inbördes strid gärna på den betydelse, som deras nötning mot hvarandra haft för teologiens utveckling.[1]

I en uppsats från 1840 om pietismen konstaterar Reuterdahl, att det teologiska läget på senare tid förändrats. »De stridande hufvudpartierna hafva under de senaste åren förändrat namn, ställning, stridsämne, stridssätt och kanske ännu andra tillhörigheter». Rationalister och supranaturalister ha aflösts af spekulative och pietister, hvilka senare, om de själfva ge sig något namn, kalla sig »fornkristne, äkta kristne».[2] Från sin ståndpunkt, hvilken han själf kallar den historiska, kände Reuterdahl sig stå i en bestämd opposition mot båda dessa partier och inlät sig också under de närmast följande åren upprepade gånger på kritik af deras åskådningar. Mest fientligt sinnad var han därvid mot den spekulativa teologien; mot denna föllo hans skarpaste ord. Dock vållade situationen i Sverige, att hans vidlyftigaste debatt kom att utkämpas med den »pietistiska» riktningen. Genom de angrepp, för hvilka han blef utsatt af denna riktnings anhängare, föranleddes han att närmare utveckla och precisera sin ställning till densamma.

Redan i sitt tidigare skriftställeri under quartalskriftens första dagar hade Reuterdahl tagit afstånd från den unga spekulativa teologien. »Bestämdare (än med ortodoxien) är väl», säger han, »vår strid med en del af tidens filosofer, dem nämligen, som göra förnuftet, kunskapsförmågans högsta potens, icke blott till allt andeligt, utan ock till allt gudomligt och således icke utan såsom underordnad erkänna någon annan funktion än förnuftets».[3] Afståndstagandet sker vid denna tid alltid i erkännsamma ordalag. Med hänvisning därtill att »filosofien icke är det vapen, hvarmed Gudar kunna försvaras», tror Reuterdahl visserligen icke, att de spekulativa systemen tjäna till det, som de åsyfta, nämligen att upprätthålla kristendomen, därigenom att de vindicera åt

[1] T. ex. Th. Q. 1829, I, sid. 19 och II, sid. 61.

[2] Th. Q. 1840, sid. 275.

[3] Th. Q. 1828, II, sid. 32, jmfr 1829, I, sid. 21 ff. samt ofvan sid. 63.

den en objektiv och inför det eviga förnuftet alltid bestående sanning. Men» — tillägger han — »det oaktadt förtjäna de, så väl för detta i sanning icke oheliga syftemål, som för det inre värde, de kunna äga, all aktning».[1] Med kanske större erkännande, men på samma gång på goda skäl afböjande talar han 1837 i sin »inledning till theologien» om den spekulativa teologien. »De filosofiska åsikterna och särskildt den hegelska uppträda med stora anspråk. Onekligen ligger också något stort i det företaget att göra anden till herre och mästare öfver allt, att låta andens verklighet vara den enda verkligheten, och att låta anden fatta allt, därföre att den är allt. Det är ock mer än sannolikt, att denna enkelt stora åsikt förr eller senare, i den hegelska gestalten eller i någon annan genomskinligare,... skall blifva alla de klarare seendes. Men detta hindrar oss icke att hafva betänkligheter vid det sammansmältande af religion och filosofi, som den filosofiska åsikten hittills fordrat. Vi tro, att principen går för långt, då den vill finna icke blott sig själf, utan ock hela sin egen detaljerade utveckling i de religiösa företeelserna, likasom vi tro, att det historiska i dessa och därigenom också de själfve lida våld genom det, att de uppskrufvas till förnuft och allmänt vetande».[2]

Men ifrån denna tid bli omdömena allt skarpare och skarpare. I en uppsats från 1840 framhåller han visserligen, att man »i några hänseenden» bör »buga sig för» den spekulativa riktningen, nämligen på grund af dess allmänna sträfvande... »att begripa allt, att finna sanningen i allt» samt på grund af »det vapen, med hvilket den arbetar, tankens skarpa svärd, hvarmed den bortrensar mångfaldigt dödkött, mångfaldig ruttenhet och oduglighet».[3] Men å andra sidan framläggas skarpa anklagelser: den spekulativa teologien »respekterar alltför litet den historiska kristendom, som hon vill göra till en sanning» — något som exemplifieras

[1] Th. Q. 1829, I, sid. 25.

[2] Inl. t. theol., sid. 63 f.

[3] Th. Q. 1840, sid. 276 f.

med dess behandling af gudsbegreppet, trinitetsläran och kristologien — vidare fattar den det onda hos människan såsom »en blott negation, som kan upphäfvas af hennes egna positioner». Efter dessa utan tvifvel väl berättigade invändningar slutar Reuterdahl med en beskyllning för bristande ärlighet i fråga om metoden. »Då den spekulativa teologien nyttjar den gamla kristendomens termer såsom sina egna, så leker den med ord, så nyttjar den gamla ord för betecknande af ny sak, så ger den anledning till den förvillelse, att gammal sak är räddad, därigenom att dess uttryck äro behållna, men hafva fått en annan betydelse. Genom ett sådant förfarande kan den icke förtjäna stort beröm för ärlighet». Ärligare var, säger Reuterdahl, dess »moder, den hegelska filosofien» och »dess sidoanförvant rationalismen».[1]

Dessa anklagelser mot de spekulatives metod återkomma i hans följande polemik med förnyad styrka. Två år senare skrifver han härom: »hvarje kristlig dogm lägges i degeln och omskakas och omsmältes, tills den blifvit det filosofiska quodlibet, som köksmästaren vill hafva fram i dagen. Och därmed skall den gamla egendomliga, formstarka kristendomen vara förklarad, vara frälsad? Vi tro det icke. Och af de i sin kristendom lefvande tros det lika så litet, som den i rättradighet och fromhet lefvande tror, att rätten är frälsad af sofisten, för det att denne med formalistiska vändningar kan försvara en uppenbar orätt.»[2] I en annan uppsats från samma år, 1842, om »tidens religiösa och dogmatiska ytterligheter» skiljes mellan tvenne olika läger inom den »spekulativt-universella» ytterligheten. Det ena förvisar religionen till nattens och dimmornas rike, förklarar Kristus för en myt och »öfverändakastar all historia.» Denna åskådning har, tillägger Reuterdahl, hos oss blifvit »packets filosofi». Det andra lägret, som »synes vara mindre fientligt mot kristendomen», vill genom dess begripande göra den till sanning — något som väl kan vara godt i fråga om »kristendomen i dess

[1] Ibm., sid. 278 f.

[2] St. Kr. Not. 1842, sid. 94.

allmänhet», men är betänkligt med afseende på »särskildheterna». Den nyare filosofien blir världens Kristus i högre grad än Jesus af Nasaret; det är fara värdt, att lifvet försvinner ur en kristendom, som »genomtränges» på detta sätt. Den senare riktningen hyser större aktning för kristendomen, den förra åter visar mer mod och ärlighet — låt vara »tempelförstörarens mod och stråtröfvarens ärlighet».[1] Dock stå de i grunden hvarandra mycket nära, och Reuterdahl låter omdömet om båda falla hårdt. Han har visserligen, såsom i det följande skall visas, grava anmärkningar också mot den andra »ytterligheten», den »partikularistiska»; men gällde det ett val, säger han, valde han ändå obetingadt denna. Den är »blott genom sin ensidighet och inskränkthet felaktig».[2] Den har sant kristligt ursprung och kan möjligen återfå den kristliga art, som den förlorat; den filosofiska kristendomen däremot anse vi för ingen eller hart när ingen.»[3]

Allra mest oförsonligt fientligt uttalar Reuterdahl sig i de dogmatiska föreläsningarna. Ännu här talar han visserligen om, att den spekulativa teologiens sträfvande är »berättigadt till aktning»,[4] men ingen kan säga, att hans eget bedömande af densamma röjer mycket af denna aktning. »Därmed att den behåller några termer», säger han, »är saken icke behållen. Det enda behållna är förnuftet, det sig själf till allhet uppskattande och således all värld förnekande förnuftet. Då världen sålunda förnekas, hvarföre hafva någon ömhet med termerna? Jag för min del ser många gånger hellre en teologi, som uppenbart förnekar Kristus och hånar kristendom och sönderspränger kristlig kyrka, än den fega och hycklande gestalt, som i våra dagar icke vågar att öfvergifva den gamle mästaren, som således kläder sig i hans färger och uppsticker hans fana, men som i hjärtat dock ingalunda erkänner Kristus utan blott förnuftet.» Längre

---

[1] St. Kr. Not. 1842, sid. 139 f.
[2] Th. Q. 1840, sid. 283.
[3] St. Kr. Not. 1842, sid. 147.
[4] Jmfr ofvan sid. 162.

fram heter det: »tidens bemödande att förmedla kristendom är — medvetet eller omedvetet — ett bemödande att förstöra den.»[1]

Den växande ovilja, hvarom ofvan anförda uttalanden vittna, har utan tvifvel sin egentligaste grund i den hegelska vänsterns vid denna tid framträdande ytterliga radikalism. Reuterdahl fick bevittna, huru denna i Strauss', L. Feuerbachs och B. Bauers skepnader fullkomligen krossade den illusionen, att den hegelska filosofien skulle kunna uppträda såsom en kristendomens räddarinna. Han säger också på ett ställe om Bauer och Feuerbach, att vi genom dem fått veta, »hvad barn som uppvuxit af en moder, hvilken visserligen förde kristligt språk på läpparne, men omöjligen kan hafva varit den rätta kristendomen, då barnet numera sätter dolken på kristendomens hjärta.»[2] Därjämte har det gifvetvis inverkat på Reuterdahl, att alster af denna hegelianismens teologiska bankruttförklaring började spridas i Sverige[3] och tycktes vinna något gehör. Om och i hvad mån åter E. G. Brings moderata och hufvudsakligen formella hegelianism, hvilken uppfordrade M. E. Ahlman till ifrig opposition, bidragit till att skärpa tonen i Reuterdahls polemik må lämnas därhän.

Större betydelse än detta bekämpande af spekulativ teologi har emellertid Reuterdahls tämligen långvariga och heta debatt med representanter för den andra af »tidens ytterligheter», som han med olika namn kallar den pietistiska», »metodiska», eller »partikularistiska». Dessa namn, som kunna sluta många skiftande företeelser inom sig, ge ingen bestämd hänvisning på, hvaråt Reuterdahl syftar med sin polemik. Detta blir först klart genom en del bestämningar i hans karakteristik af ifrågavarande åskådning, samt genom den opposition, som riktades mot honom.

---

[1] Dogm. förel., inledn.

[2] St. Kr. Not. 1841, sid. 256.

[3] Så utkom vid denna tid (1841) arbetet »Strauss och evangelierna», utgörande en öfversättning af ett tarfligt tyskt arbete med en af Strauss' sämre eftersägare som författare. Boken blef föremål för tryckfrihetsåtal.

Första gången Reuterdahl direkt vänder sig mot denna andra »ytterlighet» är 1839 i en uppsats, betitlad »om rörelse och stillastående i några af fäderneslandets viktigaste frågor».[1] Han talar här om det goda tecken, som på senare tid visat sig genom en allvarlig stämning med varmt bemödande om sann och verklig kristendom. »Men här och där har denna rörelse», säger han, »urartat och antagit en karaktär, som vi icke kunna anse för god.» Den har visat sig såsom en »rigorism, som icke är evangelisk»; i afseende på läran har den »velat proklamera en mikrologisk ortodoxi, som för vår tid omöjligen kan vinna ett sant lif, och i afseende på sinnesbeskaffenheten och sinnesförändringarna en metodism, till hvilken samhället, folket omöjligen låter bekväma sig». Reuterdahl fruktar för riktningen, dels därför att den icke är »naturlig», »biblisk», eller »kristlig», ty bibel och kristendom fordra icke något så »konstigt», »omänskligt» och »barbariskt»; och dels därför att kristendomens fiender antagligen skola begagna sig af förvillelserna och orimligheterna.[2]

Quartalskriften för följande år inledes med en uppsats på 25 sidor »om religiös metodism». Här ingår Reuterdahl utförligare på den angripna riktningens egendomligheter och svagheter. Metodismen tages härvid icke i dess vanliga betydelse, såsom syftande på den från England utgångna rörelsen, utan i en »allmännare mening» såsom betecknande den åskådning, hvilken anser, att omvändelsen nödvändigt måste ske »på ett visst och bestämdt sätt, på en enda väg, efter en metod, som är noggrant uppgjord och som icke får förändras.»

Hufvudpunkten i den positiva åskådning, som Reuterdahl utvecklar gent emot »metodismen», är: »omvändelsen är i grunden en enda..., men den verkställes på oräkneligt och obestämbart olika sätt.» Han hänvisar till hvad det betyder att födas inom kristendomen och genom dopet inledas till det kristliga lifvet och fastslår, att vi aldrig ha rätt att

[1] Th. Q. 1839, sid. 193—256.

[2] Ibm., sid. 249 f.

anse en kristen för alldeles oomvänd. »I djupet af hvarje utkoradt, d. ä. hvarje kristens hjärta, ligger det en gnista af nåd och tro, som kan uppblåsas till gudomlig eld.» Alla hafva vi syndat, men mellan uppsåtliga och ouppsåtliga, mellan dödliga och förlåtliga synder kan ingen sträng skillnad uppdragas, lika litet som man kan »skilja människorna i goda och onda». »All synd är dödlig och oförlåtlig, ty den afbryter den gudomliga ordningen, det gudomliga lifvet; all synd är förlåtlig, ty denna ordning, detta lif kan återställas. Den ena synden är som den andra: ett afbrott från det andliga lifvet.» Ställningen blir alltså denna: »i hvad fall som helst behöfves ett tillknytande af nåden; i intet fall är nådens tråd att anse som alldeles förlorad.» Syndens förekomst hos den kristne kräfver en ständig bättring, en oafbruten omvändelse.

I fråga om denna omvändelse, detta »tillknytande af nåden» vill Reuterdahl sedan med all makt häfda möjligheten och förekomsten af olika typer. Omvändelsen är visserligen »till väsendet enahanda», men dock »efter de yttre och inre förhållanden, med hvilka den står i förbindelse, till gestalten mycket omväxlande». Han lägger särskild vikt vid, att omvändelsen såväl kan hafva karaktär af ett tillväxande som af ett genombrott. I senare fallet bemärker människan »det hufvudsakliga, dock icke det enda omvändelsemomentet i sin lefnad, det momentet, som har helgelse, ehuru icke en oafbruten eller ingen ytterligare omvändelse behöfvande helgelse med sig.» Så var fallet med Paulus och Petrus. Men ett bestämdt genombrottsmoment behöfver icke bemärkas; Reuterdahl hänvisar till Johannes' och Jakobs personligheter.

Från denna utgångspunkt framställde Reuterdahl nu sina anmärkningar mot »metodismen». Den första rör dess uppfattning af det mänskliga fördärfvet. Den anser, »att hela mänskligheten med hvarje dess individ, ej mindre de af döpelsens nåd delaktige än de andre, äro i grund fördärfvade; den anser detta fördärf så radikalt, att totala förvand-

lingar behöfvas, hvilka måste komma helt och hållet utifrån och ej finna något inom människan, som genom dem kan anses fortsättas; den uppfyller mänskligheten och hvarje dess individ med onda andar, hvilka blott genom ett slags gröfre eller finare exorcismus kunna öfverväldigas.» Reuterdahl säger sig visst icke vilja »deificera» mänskligheten, men vill ej förklara fördärfvet så, att denna »diaboliseras». »Så mycket diaboliskt där verkligen är hos denna, så är den dock icke till alla dess delar, i rot och stam och grenar, diabolisk». Mänskligheten har druckit djupt ur syndens bägare, men har ock smakat på nådens och rättfärdighetens. »Och de droppar den af den senare njutit anse vi icke vara förlorade.»

Den andra hufvudanmärkningen är denna: »metodismen» anser, att Gud blott på en väg kan återföra människan till sig, och »vägordningen anser den hafva i sin hand.» Denna ordning kan ta sig uttryck i vissa yttre saker såsom klädedräkt, talesätt m. m.; icke sällan påyrkas en sabbatolatri, som är judisk och icke kristlig, samt en bibliolatri, som »urgerar bibelns bokstäfver» i stället för att »lägga vikt på det viktiga, men lämna det öfriga i sitt värde». »Metodismen» kräfver vidare absolut likhet i fråga om lärobegreppet utan att besinna, att kristendomen måste uttala sig i olika formler, samt uppgör slutligen en bestämd nådesordning, »mer eller mindre systematiskt, mer eller mindre konstigt». Denna »får än flere än färre actus, och i dess actus sättas än flere än färre gradus. Huru den ena gradus efter den andra uppnås, bestämmes med noggrannhet. Och de, som anse sig vara satta till uppsyningsmän öfver tillämpningen, veta med noggrannhet, när den ena och när den andra graden är uppnådd. Det hela blifver... mera en orden än en ordning. Men lifvet är ingen orden. Det rättar sig icke efter konstigt om ock regelmässigt och någorlunda följdriktigt uppgjorda systemer. Den, som skall behärska det, behöfver mer än abstrakt logik. Den, som skall leda det andliga lifvet, behöfver mer än ett skarpt begrepp om och en konstmässig uppställning af ordo salutis.» Med »metodismens» nådesord-

ningslära löper man fara dels att »våldföra den mänskliga naturen, räta de linjer, som äro ämnade att vara krokiga, kröka dem som kunna vara räta», och dels att framkalla hyckleri och bedrageri, i det människorna lätt kunna förledas att tro sig vara i besittning af sak, när de blott äro herrar öfver ord.

»Metodismen» kan visserligen uträtta mycket godt, helst i en löslig tid, och den bör äras och välsignas såsom hejdande världens flärd och fåfänglighet. Men därför få ej svagheterna förbises. Det kan visserligen vara en härlig syn att se en enskild eller en hel församling »troget följa de anvisningar, som en med bestämdhet utbildad och med orubblig fasthet handlande lärare gifver, och sålunda på dennes ord och auktoritet samt efter hans art varda delaktig af kristligt lif». »Dock veta vi» — slutar Reuterdahl — »något ännu skönare, nämligen en människa, som utan att mörda sin mänskliga och individuella natur, hvilken med alla sina brister är en skänk af Gud, låter denna oafläteligen pånyttfödas och förädlas af Kristus, samt en församling, i hvilken lärarne allvarligt och ingripande, men okonstladt och utan egenmäktigt tillämpande af deras egna spetsfundiga och välmenande, men endast för en mycket ringa del af människosläktet tillämpliga läror, hänvisa till Kristum, och sålunda låta honom och icke det mänskliga systemet regera».[1]

Reuterdahls skrift väckte ett oerhördt uppseende och gaf anledning till en hel rad motskrifter, af hvilka flertalet uppblandade de sakliga anmärkningarna med personliga utfall och insinuationer. Denna opposition, hvilken hade sitt hufvudkvarter i den af pastorsadjunkten J. Ternström i Kristianstad utgifna Nordisk Kyrkotidning, nöjde sig dock icke med enbart motskrifter. Det gick så långt, att Reuterdahl med anledning af ifrågavarande lilla afhandling blef anklagad för kätteri inför Lunds domkapitel. Anklagare var prosten J. J. Thomaeus i Kristianstad. Denne inläm-

[1] Jmfr för ofvanstående framställning Th. Q. 1840, sid. 1—25, framför allt sid. 14—25.

nade den 14 nov. 1840 till biskopsämbetet och consistorium ecclesiasticum i Lund en skrift, hvari han säger Reuterdahls afhandling stå i strid med den dock äfven af honom besvurna rena evangeliska läran samt gynna åtskilliga af rationalismens villfarelser. Prosten Thomaeus uppräknar 10 irrläriga punkter, hvilka — »ibland mycket annat i mina ögon anstötligt», tillägger han — finnas att läsa i afhandlingen. Domkapitlet ingick emellertid icke på någon saklig granskning af prosten Thomaei anmärkningar; det beslöt den 25 nov. 1840, att dessa skulle till ingen åtgärd föranleda, och motiverade detta beslut därmed, att åtal enligt tryckfrihetsförordningen icke ägt rum.[1]

I quartalskriftens sista häfte för 1840 införde Reuterdahl ett »sändebref till prosten m. m. hr J. J. Thomaeus och pastorsadjunkten hr Joh. Ternström». Här granskar han såväl Thomaei anklagelseskrift som tre i Nordisk Kyrkotidning införda polemiska artiklar; den första af dessa var skrifven

[1] Domkapitlet behandlade saken den 21 och 25 nov. 1840. Närvarande vid sammanträdet den 21 nov. voro: biskop Faxe, domprosten Hellstenius, prof. Bergqvist samt teol. adj:a Reuterdahl och Pettersson. Sedan Thomaei skrift upplästs, afgaf Reuterdahl ett utlåtande, däri han förklarade sig icke skyldig att ingå i svaromål på Th:i beskyllningar, såvida icke denne enligt tryckfrihetslagen tilltalade honom inför behörig domstol — i föreliggande fall erkände han icke Th. utan blott domkapitlet såsom åklagare. För öfrigt anmälde R. sig jäfvig att handlägga saken och lämnade därefter sammanträdet. Domkapitlet uppsköt behandlingen af ärendet till nästa sessionsdag för att till dess »närmare granska Prosten Thomaei i den inlämnade skriften intagna anmärkningar». Vid följande sammanträde voro närvarande: Faxe, Hellstenius, Bergqvist Pettersson samt såsom tillkallad ledamot Eloq. Rom. Prof. Lindfors. Domkapitlet affattade då följande resolution: »Då, såsom Prosten Thomaeus själf anmält, åtal enligt tryckfrihetsordningen icke ägt rum efter utgifvandet af Theologisk quartalskrift (första häftet, Lund 1840), finner Consistorium någon åtgärd i anledning af de anmärkningar däremot, hvilka innefattas uti nu ifrågavarande Prosten Thomaei skrift, icke kunnat vidtagas, utan kommer den att till handlingarna läggas, skolande Consistorium för öfrigt icke underlåta att, i afseende på stiftets prästerskaps Religionsskrifter, iakttaga hvad enligt författningarna vederbör». — Lunds Domkapitels brottmålshandlingar 1829—1843.

af kyrkoherde P. G. Ahnfelt,[1] i den andra igenkänner Reuterdahl Thomaei hand, den tredje var redaktionsartikel. Det lugn och den lidelsefrihet, som eljest utmärker Reuterdahls hela skriftställareskap, svek honom vid detta tillfälle; hans sändebref talar obestridligen i en något öfverlägsen och hånfull ton till »herr prosten» och »herr pastorsadjunkten». Med afseende på själfva kätterisaken förklarar han här, att han visserligen är medveten om, att vetenskapliga misstag måste förekomma i hans afhandling, men skulle domkapitlet, enligt Thomaei mening, upptaga till behandling vissa ur sitt sammanhang ryckta såsom felaktiga ansedda uttalanden och »sententiera öfver vissa uttrycks större eller mindre vågsamhet», så vore detta »att bruka våld på vetenskapen, vanhedra kyrkan och åstadkomma förvirring i staten». Reuterdahl vet med sig, att han icke nekat eller förvrängt någon af kyrkans grundläror.[2]

Här skall nu icke bli fråga om att punkt för punkt följa Thomaei anklagelseskrift — hvilken f. ö. röjer mångfaldig missuppfattning och misstolkning — och därmed upptaga den kätterirannsakning, som det lundensiska kapitlet tydligen gärna sköt ifrån sig. Intressantare och mera fruktbärande är att se, hvilka hufvudanklagelserna i de många motskrifterna[3] mot Reuterdahl voro. Härigenom skall den sakliga differensen mellan de båda åskådningarna klarare framträda.

---

[1] Enligt dennes egen uppgift i Studentminnen I, sid. 228.

[2] Th. Q. 1840, sid. 353 f. — R. anser, att den egentliga anledningen till Thomaei anklagelse varit förbittring öfver att han blifvit förbigången vid en utnämning, hvartill enligt Th:i mening R. skulle medverkat. Th. Q. 1840, sid. 330 ff. — Thomaei anklagelseskrift mot R. finnes införd i dennes sändebref Th. Q. 1840, sid. 333—335.

[3] I Nordisk Kyrkotidning förekomma oppositionsskrifter mot R. i följande nummer: 1840, n:r 42, 45, 50; 1841, n:r 2, 3, 6, 9; 1842, n:r 4; 1843, n:r 1; 1844, n:r 17. De senare af dessa äro dock icke direkta följdskrifter af R:s afhandling om »metodism». — Den mest måttfulla af motskrifterna mot ifrågavarande afhandling är en i Th. Q. 1841, sid. 241—275 af »Philalethes».

Bland den brokiga mängd anmärkningar och beskyllningar, som göras, kan man urskilja trenne ofta förekommande, hvilka representera oppositionens hufvudargument.

En af dessa invändningar rör Reuterdahls framställning af mänsklighetens allmänna tillstånd. Han beskylles därvid för pelagianism. Gent emot den bild Reuterdahl målat framhålles såsom »metodismens» erfarenhet i fråga om ett allmänt syndaelände hos vårt släkte, att man nödvändigtvis måste »utgå från den åsikten, att hela mänskligheten med hvarje dess individ är i grund fördärfvad och att detta fördärf är radikalt.»[1] Det är oriktigt af Reuterdahl — säger man — att icke vilja göra en bestämd åtskillnad mellan dödliga och förlåtliga synder[2] samt att säga nådens tråd i intet fall vara alldeles förlorad. Vi få tvärtom i bibeln veta bestämda kännetecken på hvilka som äro Guds och hvilka som äro djäfvulens barn.[3] De anmärkningar, som låta hänföra sig till ifrågavarande hufvudinvändning, gå ut på att upprätthålla en absolut skillnad mellan omvända och oomvända, hvilken man ytterst grundade på den gamla arfsyndslärans strängt fasthållna formuleringar.

I sammanhang härmed står den andra hufvudanmärkningen, hvilken vänder sig mot Reuterdahls skildring af omvändelsen. Förändringen måste alltid vara »radikal.» Reuterdahl synes vilja tala om den mänskliga naturens förädlande i stället för om den gamla människans dödande. »Hela lifsträdet, både »rot, stam och grenar», hemfaller under Bibelns dödsdom, ty innan någon själ kan inympas i Kristo, måste hon lösryckas från sin onda och fördärfvade jordmån, omplanteras på en annan grund och, såsom skriften säger, »blifva ett nytt kreatur och delaktig af Guds natur.»[4] Reuterdahl åter förväxlar de trognas dagliga bättring med den stora

---

[1] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 250; jmfr Th. Q. 1841, sid. 259 f.
[2] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 270; 1841, sid. 18.
[3] Nordisk Kyrkotidn. 1841, sid. 19.
[4] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 253.

öfvergången ifrån andligt mörker till andligt ljus.[1] Den skillnad, som han vill uppställa mellan bättring inom och till kristendomen, är godtycklig.[2] Man framkastar den beskyllningen, att Reuterdahl blott skulle vilja häfda namnkristendom,[3] eller uppkonstruerar slutligen en fullkomligt inbillad motsättning, i det man gent emot Reuterdahls tal om de många vägar, på hvilka Gud kan föra människan till sig, uppställer den satsen, att ingen annan väg eller ordning finnes, »i hvilken saligheten kan vinnas än omvändelsens eller bättring och tro»,[4] något som Reuterdahl aldrig förnekat.

En tredje starkt betonad invändning göres mot Reuterdahls ord om bibliolatri och i allmänhet mot de af honom häfdade bibelkritiska grundsatserna. Härvid undfägnas Reuterdahl gemenligen med benämningen rationalist, hvarmed han för öfrigt ofta förut fått hålla till godo allt ifrån sitt första mera offentliga framträdande.[5] Han gör sig skyl-

---

[1] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 269.

[2] I själfva verket utgör R:s framställning af det bibliska omvändelsebegreppet (Th. Q. 1840, sid. 5 ff) en tvifvelaktig och lätt angripbar konstruktion.

[3] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 271.

[4] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 250.

[5] Några exempel må anföras. Tidskriften Antiquartalskrift, hvilkens ändamål var att motarbeta det »Thomanderska partiet» vid striden om domprosteriet 1830 och 31 (se K. H. Å. 1905. sid. 172), var en nitisk bekämpare af quartalskriftens och särskildt Reuterdahls »rationalism». I Skånska Posten (jmfr 28 mars, 18 april 1832) och Lunds Veckoblad förekomma häftiga anfall på R.; i den sistnämnda tidningen skrifver t. ex. en insändare den 5 okt. 1831 på tal om återbesättande af lediga platser i teol. fakulteten bl. a.: »Om f. d. Seminarii Prefekten Doktor Reuterdahl renlärigheten till pris utan alla förslags formaliteter genast utnämndes till Professor i Theologia Pastoralis, d. v. s. i katekesen, i handboken, i andliga deklamationskonsten och kyrkolagen, huru skulle icke då vårt nyss sjunkna Seminarium åter höja sig, icke såsom en Theologiens Phoenix ur askan, men som ett nyvuxet hufvud på Socinianismens Hydra från Germaniens träsk». R. säger i sin Tituskommentar, att han på grund af densamma »förutser ett förnyande af de frenetiska anfall, hvilka under den sist förflutna tiden varit mot honom riktade» (Th. Q. 1831 III, sid. 3); och Thomander talar 1853 om »en tid, ännu icke bort-

dig till »ett själfklokt och egenmäktigt mästrande af den heliga skrift», då han, »troligen efter helt subjektiva och rationalistiska grunder, »lägger vikt» blott på sådana Uppenbarelsens sanningar, som *han finner* vara viktiga, och lämnar de mindre viktiga i sitt värde.» Det vore »artigt att veta», hvad han finner mindre viktigt. »Vore han ej såsom präst i konungariket Sverige bunden vid de Symboliska Böckerna och förpliktad att lägga vikt vid vissa grundläror, kunde den lika oförställda som egna bekännelsen, att Bibeln innehaller mycket, som Hr Doktorn helt simpelt »lämnar i sitt värde», hos enfaldiga läsare injaga farhågor af ömmaste

---

fallen ur mannaminne, då vid Lunds universitet renlärigheten hos vissa män var så stor och brinnande, att vid en offentlig teologisk disputation försäkrades, att utgifvarne af den därstädes då utkommande Theologisk Quartalskrift icke kunde bli saliga, för det de dels skrefvo dels gynnade irrläriga satser, ja man omtalade afsikten, att på Lunds torg offentligen uppbränna d. v. teol. adjunkten Reuterdahls skrifter såsom kätterska» (Thomander, Om svenska kyrkans och skolans angelägenheter, sid. 56).

Såsom belysande för arten af den polemik, som Nordisk Kyrkotidning kunde tillåta sig, må anföras följande »slutkläm» i ett genmäle af redaktionen mot R:s ord om Nordisk Kyrkotidning i Th. Q. 1840, sid. 383. Ternström skrifver: »utgifvaren anser det för en lycka i olyckan, att omdömet härleder sig från en sådan man som D:r Reuterdahl, hvilken så länge vräker och förkastar allt, som icke passar in i de stolpar hans förnuft upprest, till dess han blifver själf förkastad som en oduglig byggmästare». Nordisk Kyrkotidn. 1841, sid. 48. — I Nordisk Kyrkotidning 1840, sid. 302 beskylles R. för att vilja utrota den bibliskt-historiska kristendomen till förmån för den »Straussiskt-mytiska», och beviset är — ett par berättelser ur R:s »Julläsning för barn!» En annan gång heter det, att R:s rationalistiska, försåtliga anfall på läran väl icke kan vara så farligt, eftersom han såsom »en väldig brännvinsförsvarare» (jmfr ofvan sid. 43) icke kan äga så stort förtroende. Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 270 f. — R. kunde med allt skäl i sitt sändebref säga: »Jag vet väl, att skriket om min rationalism är stort, i synnerhet bland dem, som icke veta hvad rationalism vill säga; men jag vet också, att detta skrik är orättvist, och detsamma vet hvar och en, som med någon sakkännedom och billighet bedömer mina tillgöranden». Th. Q. 1840, sid, 348.

beskaffenhet.»[1] I stället för att »blifva vid Skriftens tydliga ordalydelse och bokstafsmening» vill Reuterdahl jämte sanning finna villfarelse i bibeln;[2] han förfar alltså härutinnan såsom »rationalismens öfriga hjältar».[3] När Reuterdahl i quartalskriften för 1842 hade framkastat möjligheten af, att Lucas' relation af »perikopen om den otrogne gårdsfogden» (Lc 16, 1 ff) vore i någon mån ofullständig,[4] skref en insändare i Nordisk Kyrkotidning: »Skall det djärfva förnuftet, som på så många sätt sökt undergräfva Guds ords anseende, se ett ännu vidare fält för sig öppnadt med att under förebärande, att den helige Skribenten förgätit, förbisett eller för korthetens skull lämnat det eller detta, själft få fylla, tillägga, utesluta eller omflytta, hvad skulle icke då komma i dagen? Kan ett rätt begrepp om Teopneustien härmed förenas?» (Redaktionen tillägger här i en not: »huru skulle vi då hafva någon fast och viss grund för vår tro?») Insändaren hänvisar Reuterdahl till Herrens förbud mot ett sådant förfarande med skriften i 5 Moseb. 4: 2 och Uppenbarelseb. 22: 18, 19.[5]

De drag, som nu tecknats af ifrågavarande teologiska debatt, ha åtminstone något så när demaskerat den af Reuterdahl bekämpade »ytterligheten». Denna har då framträdt såsom ägande hemortsrätt inom den under förra delen af nittonde århundradet åvägabragta unionen mellan pietism och ortodoxi, den pietistiska nyortodoxien. Förmedlad genom kvarlefvor af den äldre pietismen och genom de herrnhutiska brödraförsamlingarna vaknade pietismen till nytt lif vid »väckelsetiden» under och efter de stora napoleonska krigens dagar. Sin maktställning vann den då genom sammansmältning med ortodoxien, hvilken rest sitt hufvud sam-

---

[1] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 252.

[2] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 251.

[3] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 270, jmfr 272, 1841, sid. 10 samt Th. Q. 1841, sid. 273.

[4] Th. Q. 1842, sid. 18—25.

[5] Nordisk Kyrkotidn. 1843, sid. 3.

tidigt med den politiska reaktionen; den gemensamma fienden rationalismen hade närmat de forna motståndarna. Teologiskt blef pietismen beroende af ortodoxien: dennas insats i unionen var det gamla läroinnehållet; pietismen åter gaf den subjektiva grundläggningen, ortodoxien skulle hvila på personlig öfvertygelse och erfarenhet.[1]

Den riktning, mot hvilken Reuterdahl vände sig, bär de för denna pietistiska nyortodoxi karakteristiska kännemärkena. Där finnes den subjektiva grundläggningen, det varma och uppriktiga nitet för religiös väckelse, predikningarna syssla — såsom Reuterdahl en gång säger — nästan uteslutande med bättringen;[2] och på samma gång finnes där en orubblig månhet om ortodoxi och om den grundval, på hvilken man fann denna hvila, den stränga verbalinspirationsläran. Ortodoxien och den kristliga ortotomien äro lika nödvändiga för en kristlig predikant, skrifver Nordisk Kyrkotidnings utgifvare.[3]

Det har icke heller undgått Reuterdahls historiska blick, att den företeelse, som han såg växa upp till en makt, utgjorde en sammansmältning af pietism och ortodoxi. Den nuvarande »pietismen» är, säger han, »den gamla supranaturalismens köttslige broder»; och hvad läran vidkommer, finns där ingen skillnad. »Den förfäktar Guds supramundana existens, Guds specifika och exklusiva uppenbarelse i judendom och kristendom, Kristi gudom alldeles egentligen förstådd, arfsynd, försoning, ny födelse och rättfärdiggörelse, alldeles efter de gamla teorierna, och slutligen en verklig köttets uppståndelse och såsom slut på allt antingen ett evigt lif eller en evig fördömelse.» Men den skiljer sig från den gamla supranaturalismen därigenom, »att den icke gör läran

---

[1] Jmfr för ofvanstående öfversikt: Troeltsch, Protestantisches Cristentum und Kirche in der Neuzeit, i Kultur d. Gegenwart, Teil I Abt. IV, särskildt sid. 420 f; Kattenbusch, a. a. sid. 30 f; Seeberg, a. a. sid. 125 f; samt Haucks Realencyklopädie f. Theol. u. Kirche, art. Pietismus.

[2] Th. Q. 1841, sid. 233.

[3] Nordisk Kyrkotidn. 1840, sid. 272.

till allt, knappt en gång till det hufvudsakliga». Läran måste »öfverga till verklighet», kristendomen måste bli lif. Den uppställer omvändelse och pånyttfödelse såsom »det andra och mest hufvudsakliga stycket af kristendom och kristlig teologi». »Hvem kan — tillägger Reuterdahl — »neka, att pietismen i denna sin art har ett stort företräde framför den blotta supranaturalismen?»[1]

Det, som stött Reuterdahl tillbaka från denna teologiska riktning, var hufvudsakligen först dess stränga ortodoxi, hvilken han fann alltför »mikrologisk» för att kunna »vinna sant lif för tiden». Kristendomen måste, säger han, »i någon mån» rätta sig efter tiden, »icke så, att den förändrar sitt eget väsen, att den låter sig göras till något, som den icke är, eller bortlägger något, som den i sitt väsende är, utan så, att den af sina oändliga och outtömliga skatter framtager just det, som tiden behöfver, och låter det tillsvidare vara oanvandt, som icke kan något uträtta.»[2] »Pietismen» åter besinnar icke, »att ord icke äro annat än tecken, att de innehålla hvad den talande däri lägger, att olika ord kunna innehålla samma sak, men lika ord däremot olika sak, att, då man håller på orden, man ofta kan förlora saken, men däremot att saken, som väl ändock är det viktigaste, ofta kan räddas genom en liten eftergifvenhet i ord».[3]

Vidare afskräcktes Reuterdahl af den ytterst på läran om mänskligheten såsom fullkomligt fördärfvad »till alla dess delar, i rot, stam och grenar» grundade tuklyfningen af mänskligheten genom upprätthållandet af en absolut skillnad »mellan Guds barn och världens.» Han fruktade för följderna af en sådan isolering. »Därigenom att pietismen alltför mycket skiljer sig från världen och gör sig, om vi få nyttja detta uttryck, alltför mycket oväridslig, skiljer sig ock världen alltför mycket från pietismen och blifver allt mer och

[1] Th. Q. 1840, sid. 277 f.
[2] St. Kr. Not. 1844, sid. 110 (R:s installationsföreläsning).
[3] Th. Q. 1840, sid. 281.

mer opietistisk. Att detta svalg alltjämt ökas är icke godt.»[1] I synnerhet kunde han icke förlika sig med den fördömelse och det förkättrande af personer, som ofta nog blef en följd af nämnda tuklyfning; han kunde icke gå in på att förvandla bedömandet af teologiskt arbete till bedömande af författarens personliga troslif. Hengstenbergs »famösa» Kirchenzeitung, hvilken han fann vara en förebild till Nordisk Kyrkotidning, klandrade han för dess »grofva råhet» och »oblyga förkättringsifver».[2] Vida större sympatier hyste Reuterdahl för den mindre strängt utpräglade, mildare form, som mötte honom i Tholucks gestalt. När han recenserar en bok om »Doctor A. Tholucks predikosätt», uttalar han sin glädje öfver och rekommenderar varmt dennes förträffliga predikoregler.[3] Dock känner han sig stå i en viss motsättning äfven till denna mildare form. I en anmälan af Tholucks Litterarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt skrifver han efter några erkännsamma ord om tidskriftens kamp mot allt hvad som strider mot den lutherska protestantismen: »Det blifver dock en läsare trångt om hjärtat och oklart för ögonen, när han ser den lutherska ortodoxiens måttstock användas på föremål, för hvilka den icke rätt passar, t. ex. på den grekiska antiken, på gammal och ny filosofi och poesi, på Sokrates och Byron, på Plato och Goethe. Och nästan likaså ängslig blifver läsaren till sinnes, när han ser sådana män, som Schelling och Hegel, Schleiermacher och De Wette, Marheineke och Daub, Twesten och Hase visserligen med all höflighet och yttre respekt, men dock utan den inre respekten, som är den hufvudsakliga, underlagda samma måttstock och bedömda efter densammas tumtal.»[4]

Reuterdahls nu omtalade teologiska debatt fick sin sär-

---

[1] Ibm, sid. 280 f.

[2] Th. Q. 1839, sid. 387; jmfr ofvan sid. 120; jmfr också Th. Q. 1840, sid. 358.

[3] St. Kr. Not. 1841, sid. 49—53.

[4] Th. Q. 1839, sid. 381 f.

skilda prägel af den svenska situationen. Den samtida sydsvenska pietistiskt-ortodoxa riktningen bar bestämda och skarpt markerade drag; och dessa hade den framför allt fått genom inflytandet från den i svenska kyrkans lif djupt ingripande Henrik Schartau. Jag går härvid icke in på den frågan, i hvilken ställning hans efterföljare, de s. k. schartauanerna stå till Schartau själf, om och i hvilken grad de ha skärpt ensidigheter eller snedvridit. Udden i Reuterdahls ifrågavarande polemik är emellertid, fastän detta icke direkt utsäges, riktad mot schartauanismen. Denna har präglat hans opposition mot den bekämpade riktningens lära om mänsklighetens fördärf och dess skarpa afsöndrande af Guds barn från världens, samt mot det asketiska och rigoristiska draget och den därmed gärna förenade benägenheten att göra form till väsen.[1] På denna schartauanism med dess öfverdrifna uppskattning af prästämbetets ställning syfta hans förut anförda ord om församlingen, som lefver på lärarens auktoritet och efter hans art. Men framför allt har Reuterdahl schartauanismen i sikte vid sin ofta återkommande polemik mot läran om en bestämd psykologisk ordning, i hvilken omvändelsen måste försiggå med bestämda grader, hvilka måste genomgås i sträng följd. Enligt denna ordning kan man efter Reuterdahls ord visserligen erkänna »flera vägar till väckelse, men icke mera än en enda till omvändelse», och denna utstakas »icke blott konstigt utan också mycket villkorligt.» »Nådeverkningarna utvecklas efter en mängd afdelningar och underafdelningar, dem alla människor skola genomgå, innan de kunna sägas vara i det rätta nådaståndet.»[2] Emot denna åskådning opponerar Reuterdahl från flera syn-

---

[1] Th. Q. 1840, sid. 21 f; 1839, sid. 249 f; 1832 IV, sid. 37; samt St. Kr. Not. 1842, sid. 9—11 och 20—24 i en uppsats med titel »omdömena om religiositeten och moralen i Sverige»; i hvilken R. tar till orda mot den skildring, som metodistpastor G. Scott gifvit af Sveriges religiösa tillstånd, men på samma gång försvarar honom mot de ärekränkande beskyllningar, för hvilka han blifvit utsatt.

[2] Th. Q. 1841, sid. 236 och 234.

punkter: från bibelns, dess omvändelselära är icke så konstig; från psykologisk, att kräfva för alla lika, bestämda lagar är att bära våld på den mänskliga naturen; från praktisk homiletisk, redan terminologien vållar svårigheter, och uppbyggelsen lider af att »ideligen höra samma tema drifvas».[1]

Den ståndpunkt, utifrån hvilken Reuterdahl bedömer de samtida teologiska riktningarna, kallar han, som sagdt, själf — och med goda skäl — den historiska. Hans teologi bär, såsom vi ofta sett, ett historiskt-realistiskt drag.[2] Det var Schleiermacherska tankar på religionens historiska bundenhet, hvilka han med sitt historiska sinne med förkärlek tog fasta på och vidare utförde. Jag erinrar härvid särskildt om, huru detta historiskt-realistiska drag förtjänstfullt framträdt i hans bestämmande af teologiens begrepp, samt däruti att han så starkt betonade och ställde i centrum den i Kristus gifna uppenbarelsen. Man observere särskildt, hvilken vikt Reuterdahl lägger på denna sistnämnda sats, i det han gentemot de bekämpade teologiska »ytterligheterna» hänvisar på Kristus, gifvaren af det kristliga sinnelaget, skaparen af kristendomen, såsom det tecken, i hvilket seger skulle vinnas. I tanken på Kristus såsom »hufvudpersonen för alla kristna» har — säger han — »den, som skall arbeta på kristendomens upprätthållande, något att gripa uti; han har något fastare än så kallade ideer, men tillika något af ideer modificerbart; han har något mildare, mänskligare, mera eftergifvande och kärleksfullt än en rigorös sekttro, men tillika något fast och under vindkasten orubbligt. Det är vår mening, att detta, att denna tro på Kristus, på en verklig och lefvande Kristus, skall bevaras såsom det förnämsta och högsta. Dess bestånd är kristendomens bestånd; dess räddning är kristendomens. Genom dess försvinnande är kristendomen ohjälpligt för-

---

[1] Th. Q. 1841, sid. 232—239, jmfr 1839, sid. 250 f, samt 1840, sid. 22 ff. — Agardh säger i en skrift om Schartau, att R:s afhandling »om religiös metodism» är riktad mot »den Schartauska metodismen». — C. A. Agardhs samlade skrifter af blandadt innehåll I, sid. 55.

[2] Jmfr ofvan sid. 78, 106 f, 132 f, 173 f.

svunnen och kan hvarken kvarhållas i dystert omgärdade borgar eller på öppna filosofiska allmänningar».[1]

Men å andra sidan ha Reuterdahls »historiska» synpunkter icke varit till uteslutande gagn för hans teologi. Detta är fallet, när den vållat, att han tenderat att fatta det som historiskt utvecklat sig såsom varande tillräckligt bevis för dettas sanning, i det han från den kristna läroutvecklingen utan vidare härleder krafvet på dennas »rätt att tillvara och erkännas». Från en sådan ståndpunkt är det, såsom redan förut är påpekadt, fara värdt, att »läran» utrustas med själfständig auktoritet och blir något, som den kristne måste erkänna för att vara kristen.[2] Men därmed tillintetgöres eller — om det icke går så långt — bortskymmes och förvanskas den genom Schleiermacher vunna insikten om trostankarna såsom framspringande ur tron; och icke heller kan då den evangeliska dogmatikens uppgift att ständigt söka tränga allt djupare in i och finna allt adekvatare uttryck för uppenbarelsens innehåll komma till sin rätt.

Särskildt i tvenne afseenden har Reuterdahls verksamhet i den principiella teologiens tjänst varit af betydelse. Jag tänker härvid först på den allmänna karaktären af hans arbete, på den äkta och fria vetenskapliga ande, som uppbar hans teologiska skriftställarskap, och som hos honom förenades med ett entusiastiskt forskningsbegär, ett lefvande intresse för allt, som kunde bidraga till vidgande och fördjupande af teologisk insikt. Dessa för Reuterdahls teologi utmärkande drag — det allvarliga, orädda vetenskapsbegreppet och det universella teologiska intresset — framträda i skarp dager gentemot de följande decenniernas teologiska utveckling i Sverige. Ser man på den efterföljande Lundateologien, sådan denna typiskt framträder i Svensk

---

[1] Th. Q. 1840, sid. 283; Jmfr St. Kr Not 1841, sid. 250, 1842, sid. 93 och 95.

[2] Jmfr ofvan sid. 174 f.

Kyrkotidning (1855–1863), så är skillnaden mellan denna tidskrift och Reuterdahls Quartalskrift frapperande. Intressesfären är oerhördt mycket inskränktare i Kyrkotidningen. De teoretiska teologiska problemen ha skjutits i bakgrunden; det som skrifves sysslar nästan uteslutande med kyrkobegreppet.[1] Och ännu mera frappant blir skillnaden, om man vänder sig till den samtida Uppsalateologien och dess mest representativa organ Theologisk Tidskrift (1861–1889). Apologetiska synpunkter behärska här på ett exklusivt sätt det teologiska arbetet. Teologiens egentliga uppgift är att göra bevakningstjänst gentemot farligheter af allehanda slag. Men att anläggandet af sådana synpunkter icke skulle bidraga till höjandet af teologiens nivå och dess framåtskridande är tydligt. Teologiskt betecknar denna utveckling ett nedåtgående, hvilket man bl. a. kan illustrera genom att hänvisa på de svårigheter, med hvilka under de båda senaste årtiondena äfven den mest moderata bibelkritiska forskning i Sverige fått arbeta.

Vända vi oss vidare till själfva innehållet i Reuterdahls teologi, så har detta sin hufvudsakligaste betydelse, därigenom att han införlifvat med vår svenska litteratur ledande tankar i Schleiermachers teologi. Värdet häraf bör icke förringas. Det är visserligen sant, att det har större och mera genomgripande betydelse för ett lands teologi, om en själfständig teolog med skapande kraft framträder. Men därför får icke deras verk underskattas, som — på ett mer eller mindre själfständigt sätt — göra sitt fosterland bekant med det bästa, som tänkts af främmande stormän; och allra minst bör i detta fall Reuterdahls arbete underskattas, då den man, af hvilken han lärt, var den evangeliska kyrkans störste teolog.

---

[1] G. Billing skrifver härom i sin bok om E. G. Bring, sid. 54: »Äfven sådana uppsatser, som vid första påseende kunna tyckas afhandla fjärran från detta (kyrkobegreppet) liggande ämnen, torde vid närmare undersökning visa sig hafva ett tämligen nära sammanhang med frågan om kyrkans väsende och hennes funktioner».

Det är icke något oväsentligt, att vårt land genom Reuterdahl fick något med af den teologiens förnyelse, som hufvudsakligen leder sitt ursprung från Friedrich Schleiermacher. Lika viktigt som det på det andliga lifsområdet är att bevara och utnyttja det specifikt nationella — och vår teologi har härvidlag en oskattbar egendom i vår svenska religionsfilosofi — lika nödvändigt är det å andra sidan att upprätthalla kontakten med det arbete, som utföres på annat håll. Det är i vetenskapens värld — för att begagna Reuterdahls uttryck — icke långt från »isolerpallen» till »likpallen».



# RÄTTELSER OCH TILLÄGG.

Sid. 4, rad 11 uppifr. Se angående Benzelii och Wöldickes läroböcker Reuterdahls Inl. t. Theol. sid. 396.

» 5, » 8 och 7 nfr. står vänner, läs vänner».

» 13, not 2, rad 2 uppifr. står utgifver, läs utgifven.

» » » 3 » » evangelistiska, läs evangeliska.

» 16, rad 1 ff. I ett bref till Tegnér från den 1 okt. 1826 omtalar R. Schleiermacher såsom sin »hjälte in theologicis».

» 16, » 6 uppifr. står 1826, läs 1826

» 22, » 6 » » Arabicum, läs Arabicarum.

» 26, not 2 står Schleiemmacher, läs Schleiermacher.

» 32, » 1 rad 10 uppifr. står Sverige, läs Sverige».

» » » 1 sista raden står freien, läs der freien.

» 50, rad 12 nfr. står inom, läs såsom.

» 59, » 17 uppifr. står händer» läs händer.

» 65, » 17 » » skildt » skild.

» 115, » 12 nfr. » var » vara.

» 116, » 7 uppifr. » visshet » vishet.

» 129, » 6 nfr. » kunskaperna, läs kunskapen.